الميتافيزيقا
بين
الرفض والتأييد

أستاذ دكتور
سامية عبد الرحمن عبد السلام
بكلية البنات - جامعة عين شمس

الطبعة الثانية

٢٠٠٦

مكتبة النهضة المصرية
٩ ش عدلى باشا - القاهرة

مقدمة

يتميز الأنسان عن غيره من الكائنات بعقل وهبه الله إياه ليفكر به، والفكر الميتافيزيقى ليس شيئا آخر غير آستخدام هذا العقل. والفلسفة لا تكاد تنفصل عن التفكير العقلى الذى يعد شرطاً إيجابياً لكل تفكير ميتافيزيقى.

وعلى هذا فالأنسان ميتافيزيقى بطبعه، وليست الميتافيزيقا مقتصره على قوم دون غيرهم، وإنما هى نتاج النظرة الفاحصة للعقل البشرى فى هذا الوجود، تحاول معرفته وتحل ألغازه ولهذا فإن الذى ينكر الميتافيزيقا إنما هو ميتافيزيقى رغما عنه، فنحن جميعا نتفلسف وإن كان البعض منا لا يريد أن يسلم بأنه يتفلسف ذلك لان الفلسفة أو التأمل العقلى أ مر لا مفر منه بالنسبة للأنسان فيما يقول ياسبرز، والذين يحاربون الفلسفة ويهاجمون التفكير الميتافيزيقى، ويحاولون هدمه والقضاء عليه عبثاً يفعلون، ومحاولاتهم مقضى عليها بالفشل.

وإذا كانت الميتافيزيقا فى جوهرها بحثاً عن الحقيقة أو سعيا إلى معرفة العلل الأولى والغايات القصوى، فإن هذا الأمر لا يهم المشتغلين بها فقط، وإنما يهم كل إنسان بما هو إنسان حتى لو كان هذا بدرجات متفاوتة. ولهذا فإن محاولات المشتغلين فى مضمار البحث الميتافيزيقى لن تنتهى، وإن يكفوا عن تقديم مثل هذه المحاولات لان الفلسفة حركة مستمرة والفكر الفلسفى لا يمكن أن يتحجر أو يتجمد بل سيستمر ما بقى الإنسان فى هذا الوجود.

فالميتافيزيقا إذن ليست مجرد حب إستطلاع وحسب بل هى رغبة اكيدة يمكن أن نسميها نزوع نحو الوجود ومحاولة معرفته.

وإذا كان الفكر الفلسفى أو الميتافيزيقى هو فكر عقلى فى المقام الأول، فإن العقل يدعو إلى العمومية والكلية والشمول.، وفى سعى العقل نحو الوحدة الكلية، كثيراً ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة فى الصورة التى يقدمها لنا العلم عن الكون.

ولهذا فكما نحن بحاجة إلى العلم، فنحن ايضا بحاجة إلى الفلسفة والميتافيزيقيا ومن يدعى أن العلم وحده يكفى لحل مشكلات البشرية فهو مكابر.

ويتطور الفكر الميتافيزيقى، مع تطور الإنسان و الحضارة، فنراه زاهياً و قوياً في عصر ما، مظلماً مقيداً فى عصر آخر و الميتافيزيقا فى جوهرها دعوة مفتوحة لممارسة الانسان لعقله وحريته، ولرفع القيود عن هذا العقل والإنسان معاً.

و من الخطأ أن نظن أن هناك حقيقة واحدة تنشغل بها الفلسفة، فهذه الحقيقة قد أتسعت على مر العصور فإذا كان فلاسفة اليونان قد انشغلوا فى عصورهم بحقيقة الوجود، و محاولة تحرير العقل من سلطة المادة كما هو واضح فى فلسفة بارمنيدس و أفلاطون، فإن العصر الوسيط قد انشغل بخالق هذا الوجود، أى انشغل بحقيقة الدين والألوهية.

وجاء العصر الحديث ليعلن ديكارت ثورة العقل- فى فلسفته- ضد كل أنواع السلطة، وأصبح الانسان فى العصر الحديث محور البحث الميتافيزيقى.

وفى الفكر المعاصر أكتملت الصورة، و شكل الأنسان مصدر قلق الفلاسفة و لكن الانسان هنا -ليس هو الانسان العاقل أو الذات العاقلة كما هو الحال عند ديكارت ولكنه الانسان الكلى، الانسان بكل جوارحه، من عقل ومشاعر ووجدان، الانسان بكل مشاكله و همومه و قضاياه، فجاءت الميتافيزيقا فى الفكر المعاصر تعبيراً عن أزمة الانسان و محاولة لرد حريته و قيمته فى هذا الوجود.

ونحن نتساءل: هل الميتافيزيقا ممكنة أم يمكن الشك فى إمكان قيامها؟ هذا التساؤل أمر قديم، فقد كانت الميتافيزيقا منذ القدم، ولا تزال حتى الآن، وستظل إلى الأبد موضوعاً للتساؤل والشك طالما كان هناك إنسان يتساءل ويفكر، يندهش ويتعجب.

لهذا فقد أختلفت آراء الفلاسفة حول معنى الميتافيزيقا و إمكانية قيامها، و وصل هذا الإختلاف إلى حد التضارب والتعارض. هذا على الرغم من إعترافهم ضمناً بأهمية التفكير الميتافيزيقى،

فأحيانا تلقب الميتافيزيقا بملكة العلوم وقدس الأقداس فى معبد الفكر، وأحيانا تنبذ ويقال عنها أنها مجرد لغو فارغ أو كلام خال من المعنى.

و بين هذا الصراع بين الرفض والتأييد تأرجح مجال الميتافيزيقا على مر العصور، فهو يتسع مع قبولهم إياها، ويضيق مع رفضهم لها.

لهذا جاء عنوان كتابنا «الميتافيزيقا بين الرفض والتأييد» ليعرض لمجال الميتافيزيقا عند معارضيها ومؤيديها على السواء، ويجيب على التساؤل:

هل نرفض الميتافيزيقا بدعوى أنها دراسة عقيمة، غير مجدية، وأنها علم يستحيل قيامه، وأنها لا تتطور كما يتطور العلم- كما سنرى عند الرافضين لها-، أم نقبل الميتافيزيقا لأنها تمثل جوهر الإنسان وذاتيته وقدرته على التجاوز والعلو، وهى بمثابة تأمل عقلى لا غنى للإنسان عنه، نقبلها لأن إنسان العصر الحاضر أنهكته الحياة المادية بكل مشاكلها وهمومها فأصبح بحاجة ماسة إلى ضرورة روحية تعيد إليه توازنه؟

وينقسم الكتاب إلى خمسة فصول وخاتمة،

يعد الفصل الأول بمثابة تمهيد ضرورى أو مدخل لما سيأتى ذكره تفصيلاً فى الفصول التالية ويعرض هذا الفصل لطبيعة الميتافيزيقا وما هيتها، المنهج الميتافيزيقى، صلة الميتافيزيقا بفروع أخرى من المعرفة البشرية، وأخيراً الرد على منكرى الميتافيزيقا ومدى حاجة الإنسان المعاصر إليها.

- ولما كان البعض قد أراد أن يهدم الميتافيزيقا، ويجعل الفلسفة قاصرة على تحليل لغة العلم، فقد جاء الفصل الثانى ليعرض لهذه الآراء الرافضة للميتافيزيقا قديما وحديثاً، إبتداء من المذهب النسبى السفوسطائى ومذهب الشك قديماً وحديثا (بيرون-هيوم) إلى رفض الميتافيزيقا فى الفكر الحديث على يد أصحاب المذهب الوضعى (أوجست كونت) ثم رفضها باسم التحليل عند رسل،مور وفتجنشتين ثم أخيراً عند فلاسفة الوضعية المنطقية (آير،كارناب).

- أما الفصل الثالث فيعرض لرفض الموقف التقليدى،بمعنى أن رفض المتافيزيقا هنا ليس - رفضاً مطلقاً- كما هو الحال فى الفصل السابق- بل رفض الميتافيزيقا بالمعنى التقليدى التأملى الخالص، وإقامة ميتافيزيقا جديدة، فهو رفض من أجل البناء أو التأسيس وأحيانا ما يطلق على أصحاب هذا الأتجاه أسم موقف التعديل كما هو الحال عند بيكون وكانط (الميتافيزيقا العلمية) أو القائمة على أساس الأستقراء عند بيكون، ونقد العقل عند كانط، وأخيراً ميتافيزيقا الفكر الوجودى.على أساس أن فلاسفة الفكر الوجودى يرفضون أن تكون الميتافيزيقا بحث عقلى صرف، وكان محور اهتمامهم الإنسان الكلى- الإنسان الذى يجمع بين العقل والوجدان، وليس الإنسان كعقل فقط.

ويأتى الفصل الرابع والخامس لنعرض فيه لتأسيس الميتافيزيقا وإمكان قيامها عبر عصور مختلفة إبتداء من الفكر القديم وحتى الفكر الحديث والمعاصر.

وختاما نقول أننا لا ندعى أن هذا الكتاب شامل لشتى المذاهب الميتافيزيقية، ولكنه محاولة جادة لابراز أهم المذاهب المعارضة والمؤيدة للميتافيزيقا على السواء

ونأمل أن يسهم هذا الكتاب فى إثارة الإهتمام بين طلابنا، والباحثين فى مجال الدراسات الميتافيزيقية وفى تمهيد الطريق لمزيد من البحث الجاد والإطلاع العميق فى هذا المجال الذى يمثل قمة الإبداع العقلى للإنسان فى شتى العصور.

وإنا لنعتذر عما يكون بهذا الكتاب من سقطات أغفلنا عنها دون قصد منا، ونتقبل كل نقد بناء وكل ملاحظة هامة حتى تفتح الطريق أمامنا لسد الثغرات فى أبحاث مقبلة.

والله خير عون لنا، نسأله التوفيق والسداد.

د. سامية عبد الرحمن

الفصل الأول
فاتحة فى الميتافيزيقا

- يرى البعض أن الكشف عن المبادئ الميتافيزيقية هو شغل الفلاسفة الشاغل، ومن ناحية أخرى تعتقد طائفة من البشر ومن بينهم بعض الفلاسفة أن المبادئ الميتافيزيقية زائفة جملة وتفصيلا، وإنها خلو من أية دلالة على الأطلاق.

من هذا نتبين أن الميتافيزيقا قوة عجيبة فى إجتذاب الناس إليها، وتنفيرهم منها. ففريق منهم يتطرف فى قبولها، وفريق يغلو فى خصومتها وإذا كان هذا هو شأن الميتافيزيقا، وجب علينا أن نبحث فى طبيعتها ومعرفة الخصائص التى تميزها عن سائر الموضوعات الفلسفية الأخرى.

ما الميتافيزيقا، ومامنهجها وطبيعتها، وهل الميتافيزيقا بوجه عام ممكنة؟ هذه تساؤلات نطرحها ونحاول الإجابة عليها فى هذا الفصل

ويمكن القول بأن إجابات الفلاسفة إختلفت حول طبيعة الميتافيزيقا.

وقد ذكر بعض الباحثين أن الميتافيزيقا «محاولة للوصول إلى صورة عامة وشاملة للعالم بطريقة علمية(١).

"Metaphysics is the attempt to arrive by rational means at general "picture of the world

وقد أكدت بعض الآراء أن الميتافيزيقا هى دراسة الحقيقة Study of reality فى مقابل الظاهر، وعرف البعض الآخر الميتافيزيقا بأنها دراسة لما يكون عليه العالم أو الطريق الذى يكون عليه العالم(٢)

"Metaphysics is the study of the way the world is

ويمكن القول بأن الميتافيزيقا هى محاولة لإعادة ترتيب أو تنظيم طائفة من الأفكار التى تساعدنا على التفكير فى العالم المحيط بنا وهى بهذا ضرب من المراجعة الهدف منها تخطيط الفكر على أساس جديد.

وإذا كان من الصعب تحديد تعريف مناسب للأستخدامات المختلفة لكلمة ميتافيزيقا، فإنه يمكن القول بأن الميتافيزيقا هى البحث فى الوجود ومشكلاته، البحث فى

(1),(2) william R. Carter: The elements of Metaphysics. NEW YORK. 1990.ch.1 what is Metaphysics. P.1.2

الوجود اللامادى وعلله الأولى وغاياته القصوى ونحو ذلك من موضوعات مفارقة للمادة. فالمفكر حين يتجاوز النظر فى هذا العالم الذى يدركه بحواسه إلى ما وراءه حيث يوجد عالم المعقولات وينشد العلم بمبدئه الأول وعلته القصوى، أى حين يتخطى ما فى العالم من تغير وكثرة وتنوع إلى ما فى العالم من ثبات ووحدة وتجانس، حين يفعل هذا يمكن أن يكون فيلسوفاً ميتافيزيقياً.

وقد أستخدم أرسطو كلمة ميتافيزيقا- لأول مرة - حوالى ٧٠ ق.م 70 B.C للدلالة على الأعمال التى تأتى بعد الأعمال الطبيعية.After physic ، وعرفها بأنها"علم الوجود بما هو كذلك (1) Metaphysics as the science of being as such

أو انها العلم الذى يدرس الوجود كما هو موجود. Being que Being والخصائص الكامنة فيه بموجب طبيعته الخاصة وميز بين الميتافيزيقا وبين الأنواع المختلفة للوجود. كالعلم الطبيعى ورأى إنها تبحث فى المبادئ الأولى والأسباب النهائية لكل شئ، إنها تبحث فى الجوهر.(٢)

ويرى أرسطو أن أشـــرف العلوم النظرية هو ذلك العلم الذى يريد أن يصل إلى المعرفة بالسبب الأول أو الموجد الحقيقى لهذا الكون وقد أطلق أرسطو على هذا النوع من العلم «الحكمة» والشخص الذى يشتغل بهذا العلم هو الحكيم وينظم أرسطو العلم فى ثلاث أصناف.

- علم منفصل أى قائم بذاته، وهو فى نفس الوقت موضوع للحركة، أى خاضع للتجربة الحسية لأنه واقع تحت الحس وهو فى نفس الوقت قابل للحركة.

- علم مصدره الحس ولكنه غير قابل للحركة.

- علم منفصل ويكون غير خاضع للتجربة الحسية، وليس الحس مجاله، وهو فى نفس الوقت غير متحرك.

(1) Charles.A.Baylis: M etaphysics introduction p1-2.

(2) Richard De George:Classical and contemporary Metaphysics.NEW YORK 1962:Aristotle.BOOK iv p.4.

النوع الأول من هذه العلوم هو العلم الطبيعى، الثانى هو العلوم الرياضية، الثالث فهو أشرف العلوم كلها وهو ذلك العلم الذى يبحث فى الوجود كما هو موجود وقد أطلق أرسطو على هذا النوع الأخير من العلم أسم الفلسفة الأولى (التى تريد أن تعرف الأسباب الأولى) أو الحكمة أو الإلهيات.(١)

فالفلسفة الأولى أو الألهيات أو الحكمة هى أسماء مختلفة لعلم واحد عند أرسطو، هو العلم الذى يبحث فى الوجود الأول الذى أبدع هذا الكون. ولما كان علما الطبيعة والرياضيات يهتمان بما هو ظاهر للحس، فالفلسفة الأولى أو الألهيات أو الحكمة هى ذلك العلم الذى يبحث فى الوجود الخالصScience of pure being (2)

وإذا كان أرسطو هو أول من وضع أصول الميتافيزيقا . على نحو ما ذكرنا فإن بعض الباحثين قد ذهب إلى القول بأن تاريخ الميتافيزيقا فى الفلسفة الغربية- قد بدأ قبل ذلك بكثير وقد ذكر أرسطو نفسه فى كتابه «الميتافيزيقا» أن طاليس هو مؤسس ذلك الضرب من الفلسفة، فهو يقول أن أصل الأشياء هو الماء.*ومعنى ذلك أن طاليس هو أول الميتافيزيقيين لأنه هو أول من تساءل عن الأصل الذى صدرت عنه الأشياء جميعاً وكأنه بذلك طرح جانباً الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثاً عن مصدرها فأرتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل

وقد عرف الفيلسوف الإنجليزى المعاصر برادلى Bradly الميتافيزيقا فى مقدمة كتابه: الظاهر والحقيقة «بقوله أنا أفهم الميتافيزيقا على أنها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع Realityفى مقابل الظاهر المحض، أو هى دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية وهى الجهد الذى يبذل لفهم الكون فهماً شاملا لا على أجزاء بل على أنه كلٌ بطريقة ما»

(1) Aristotle, ed by Richard : the Basic works of AristotleBook1 p981-982.

(2) Richard De George:classical and contemporary Metaphysics.part1 p7(the nature and function of Metaphysics

وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا غوص وراء الظواهر الملموسة لمعرفة أساسها الحقيقي(1)

طبيعة الحقيقة القصوى: The ultimate Nature of reality .

إذا كانت الميتافيزيقا هي البحث عن الوجود بما هو كذلك كما هي عند أرسطو. فقد أختلف الفلاسفة في فهمهم للوجود وتفسيرهم لطبيعته، وأهتم كثير من الميتافيزيقين بالبحث عن إجابه لهذا التساؤل: ما هي طبيعة الجوهر الأول أو المادة الأولى Stuff التي يتكون منها كل شئ في الوجود؟ هل هو ذو طبيعة مادية أم روحية أم أنه يجمع بين المادة والروح أم أنه من عنصر محايد لا هو بمادة ولا روح؟ وهل الوجود يتكون من جوهر واحد أو أكثر من ذلك؟ أختلفت آراء الفلاسفة حول هذا فأجاب الماديون Materialists أن كل شئ يرد إلى المادة وليس العقل. All is matter, never mind

– الوجود هو المادة ولا شئ غيرها، وما الروح أو العقل إلا وظيفة من وظائف المادة أو صفة من صفاتها. فإذا إنحلت المادة destruct توقفت الحركة وإنعدمت الحياة.

وعلى الجانب الآخر أكد أصحاب المذهب المثالي Idealists أن كل شئ هو العقل لا المادة All is mind, no matter

- الوجود روحي في طبيعته، وليس فيه إلا الروح أو العقل والمادة في كل صورها ما هي إلا ظاهرة من ظواهر الروح.

أما الواقعيون Realists فقد أكدوا على وجود جوهرين أساسيين أحدهما عقلي، الآخر مادي.

(١) أصحاب الإتجاه المادي Materialism

هل الوجود يتكون من المادة والطاقة؟ هذا ما أجاب عنه الفيلسوف الغربي طاليس (أول الفلاسفة thales crica 600 B.C.) كل شئ في الوجود يرد إلى المادة ولا شئ

(1) F-H Bradley : Appearance and Reality. p1 from charles A-Baylis: Metaphysics.p4.

غيرها، حتى الوعى يرد إلى المادة والطاقة.

أيد هذا الأتجاه المادى فى مطلع القرن العشرين، علم النفس الحيوانى، علم النفس الأنسانى بعد ذلك وقد أعلن جمهرة الماديين أن ما يسمى بالأحداث أو الحوادث الذهنية mental occurrences إنما ترتبط بالتغيرات الفيزيقية فى الجسم، بل وحتى العواطف تصاحبها أحداث فسيولوجية منتظمة، كسرعة ضربات القلب والتنفس فى حالة الغضب مثلا، إرتعاش اليد، إحمرار الوجه وما شابه ذلك.

"نشعر بالحزن لاننا نبكى أو نصرخ، بالغضب لأننا نضرب، بالخوف لأننا نرتعش، وليس العكس"(١) أى أن الأنفعال يأتى بعد الإحساس به.

وينقسم علماء النفس المعاصرين إلى تيارين:

١) التيار الأول: المعتدل Mild، وهو يرى أن التغيرات الفيزيقية لها علاقة سببية بكل الأحداث الذهنية أى أن هناك ترابط أو علاقة عليه بينهما.

٢) التيار الثانى: المتطرف wild ، وهو يؤكد أن الأحداث الذهنية ليست إلا هذه التغيرات المادية نفسها ولا شئ أكثر من ذلك.(٢)

ويرى لانج F.A.Lange فى مقدمة كتابه عن تاريخ المذهب المادى "History of materialism" أن هذا المذهب قد ظهر فى المحاولات الأولى التى أراد بها فلاسفة الأغريق من الطبيعيين أن يفسروا الوجود برده إلى الماء أو الهواء أو غير ذلك ثم تطور وإتضح صورته عند ديمقريطيس الذى رأى أن الموجودات جميعا تتألف من عدد لا نهائي من الذرات أسماها بالجواهر الفردة Atoms ومن إتحاد هذه الذرات يحدث الوجود، وبإنفصالها يحدث الفساد أى إنحلال الموجودات. وحتى النفس أيضاً تتألف من هذه الجواهر المادية، وإن كانت أسرع وأدق شكلاً.

وقد إتفق معظم الماديين على أن العقل صورة من صور المادة التى تتميز بالقوة

(1) James: william, psycholologoy, New york1920 p375.

(2) Charles. A.Bylis: Metaphysics. New york London. 1965. p3-4.

والتنوع والحركة والحياة والتفكير. فليس ثمة شئ إسمه روح أو عقل مستقل عن المادة إذا حل فيها وهبها الحياة والحركة والفكر، إذ ليست الظواهر الوجدانية إلا ظواهر لاعضاء الإنسان وقد حاول هارتلى Hartly† أن يرد علم النفس إلى علم وظائف الأعضاء، فالإنسان ليس إلا مجموعة أعصاب، وقرر دى لامترى، Lametirie أن الإنسان آلة.-Le Homme machine. ورأى أن المادة تتحرك وتحس، والعقل علة هذه الحركة، والإدراك ينشأ من تركيب الأعضاء، ويتأثر بالمزاج والبيئة والغذاء والتربية.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن إفتراض وجود جوهر روحى عقلى مستقل عن الجسم أو متميز عنه إفتراض ميتافيزيقى سابق على العلم ومتناقض معه، ولا يعتنق هذه النظرية إلا السذج الذين يشبهون الشعوب المتخلفة فى منطق تفكيرهم فيردون كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة إلى فعل الشيطان الخفى الذى لا يرى! مع أن التجربة فى رأيهم لا تكشف إلا عن وجود الجسم وأعضاءه ووظائف هذه الأعضاء (١)

(٢) المذهب المثالى: Idealism

فسر أصحاب المذهب المادى الوجود بالمادة وحدها، أما أصحاب الإتجاه المضاد فقد ردوا الوجود إلى الروح أو العقل، فرأوا أن طبيعة الأشياء الكامنة وراء الظواهر المحسوسة روحية فى أصلها.

وقد بدت نواة المذهب الروحى فى نظرية المثل عند أفلاطون لأن الوجود الحقيقى لا يكون للعالم المرئى المحسوس بل لعالم العقل أو النماذج – نماذج الأشياء الحسية التى هى المثل .

أما فى العصر الحديث فالمذهب الروحى يوجد عند ليبنتز من ناحية وباركلى (صاحب الإتجاه اللامادى) من ناحية أخرى.

– هاجم ليبنتز المذهب الآلى عند ديمقريطس، وإتجه إلى تفسير الوجود تفسيراً ديناميكياً، فقرر أن الموجودات تتألف من ذرات روحية Monds متناهية العدد لا تقبل التجزئة بالعقل ولا فى الذهن، ولا تتعرض للفناء وتنزع دوما إلى العمل والحركة، وتتميز بأنها بسيطة لا شكل لها ولا مقدار. هذه الذرات لم توجد نفسها وإنما أوجدها خالق

(١) راجع هنا : د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص. ٢٤:٢٤٦.

صدرت عنه هو موناد المونادات كما يسميه ليبنتز.

أما عن علاقة الذرات بعضها ببعض فقد رده ليبنتز إلى قانون التناسق الأزلى الذى قرر فيه أن الله، بتدبير معقول، قد أعد منذ الأزل لكل ذرة نظاما تسير بمقتضاه بحيث تنسجم مع غيرها من الذرات.

أما باركلى فقد أكد فى كتابه "مبادئ المعرفة البشرية) The principles of human knowledge 17/0) أن كل شئ هو من طبيعة روحية، وموقفه ربما يسمى مثالية ذاتيه Subjective idealism..

يقول باركلى: أنه يمكننى من خلال البصر أن أعرف أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكننى أن أميز بين الشئ الصلب والناعم، الساخن والبارد، وبواسطة الشم يمكننى أيضا أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع يمكننى أن أستمع إلى الأشياء التى تمر إلى العقل بكل تركيباتها المختلفة.

تلك هى الأشياء اللامتناهية فى تكوين أفكار وخطوط المعرفة التى يدركها الإنسان والتى تساعده كثيراً سواء فى التأمل أو التخيل أو التذكر.

"نحن نتفق على إعتبار أفكارنا وإنفعالاتنا والصور التى تكونها مخيلاتنا موجودة وغير مستقلة عن عقولنا، ولا يقل وضوحاًعن ذلك ما نقوله عن إحساساتنا المختلفة أو الصور المطبوعة على حواسنا على الرغم من إنها توجد ملتحمة ومجتمعة بعضها مع البعض أياً كانت الأجسام التى تؤلفها، فلا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها.

من هذا نتبين أن لدينا نوعين من المعارف: الإحساسات، الأفكار (الأشياء الذهنية) أو التصورات الذهنية.الإحساسات تأتى لعقولنا من الخارج، وهى قوية، ثابتة واضحة مترابطة.

ما يوجد هو الحقائق الحسية، فالأشياء من كتب، أشجار، حوائط....إلخ موجودة بشهادة الحس ولا يجوز الشك فيها لكن هذه الأشياء المرئية ليست إلا مجرد صور صورها العقل – عند باركلى– فهى من عمل العقل الباطن. العقول وتصورتها فقط هى التى لها وجود.، المناضد والتفاح والجبال لا توجد حقاً لكن توجد فقط كتصورات فى العقل.(١)– ويتفق باركلى فى آرائه مع سالفيه. ديكارت ولوك – ولكنه يختلف معهم حيث أن

ديكارت ولوك أقرا أنه يوجد أيضاً عالم خارجي هو سبب هذه الإحساسات التي يدركها المدرك أما باركلي فيرفض هذا ورغم أن هذا الرأي له معارضيه،إذ كيف تأتي المعرفة إذا لم يكن للمحسوسات وجود مستقل هو أصل هذه المعرفة، إلا أن باركلي لديه مبررات لقبول هذا الرأي، فهو يلجأ إلى الله ويقول أنه تعالى هو الذي نسق بعنايته مدر كاتنا ونظم أفكارنا بحكمته، وهذا الأتساق بين الأفكار دليل على وجود الله، وبهذا أنكر باركلي عالم المحسوسات كشئ مستقل، بل أثبت إنها موجودة عن طريق صورها في العقل وبهذا قدم لنا مذهباً لا مادياً يهدف إلى القضاء على المادية التي طغت في عصره.

(٣) المذهب الواقعي: Realism

ويمكن أن نطلق عليه أصحاب المذهب الثنائي الذي يرد الوجود إلى جوهرين متمايزين: العقل والمادة، ربما يكون هذان الجوهران متداخلان: العقل يؤثر في المادة، تؤثر المادة في العقل، وكيف تكون العقول قادرة على إدراك الأجسام وقد بدأهذا المذهب قديما عند أفلاطون وأرسطو، وحديثا عند ديكارت ولوك. فقد رأى ديكارت أن العالم له جوهرين: المادة وجوهرها الإمتداد، العقل وجوهره التفكير.

(٤) أصحاب المذهب الواحدي المطلق Absolutism

كل شئ حسب طبيعة هذا الإتجاه-يرد إلى وحدة فوق عضوية Super organic unity. ويتساءل أصحاب هذا المذهب: هل ما يوجد فقط هو مجموع العلاقات المتكثرة، سواء أكانت مادية أو ذهنية أو كليهما؟ وهل هذه العلاقات مستقله عن بعضها أم متداخله فيما بينها، لأن كل شئ حتماً يرتبط بكل شئ آخر، بوحدة فوق عضوية. يؤيد البعض الإتجاه الثاني وهو نظرية تداخل العلاقات، وهذه تؤدي إلى نتيجة هي إننا ندرك الكون ككل، كوحدة واحدة، كمطلق، بمعنى أن كل شئ يتحد في واحد أو في وحدة مركبة تحوي كل شئ هي المطلق.

هذا ما إتفق عليه أصحاب هذا الإتجاه، بينما إختلفوا في تفسير طبيعة هذا المطلق هل هو واحد مثالي أم مطلق مادي أم يجمع بين المثالية والمادية؟ وخير من يمثل هذا الرأي في العصر الحديث هيجل Georg.w.1857 F.Hegel، برادلي F.H.Bradley ، جوذيا رويس Josiah Royce 1900 (1).

(1) charles .A.Baylis: Metaphsics. New york. London.1965. p5-9.

جملة القول أن المشكلات الميتافيزيقية المتعلقة بطبيعة الوجود ليست واحدة، بل أن هناك آراء متعارضة للإجابة على هذا التساؤل: Are all metaphsical problems of one type? فهناك – كما ذكرنا – المذهب المادى الذى يرد كل شئ فى العالم إلى المادة والمذهب العقلى أو المثالى الذى يرى أن العقل هو الذى يحكم العالم، ثم المذهب الثنائى أو الواقعى الذى يرد العالم إلى جوهرين متمايز بين المادة والروح، وأخيراً المذهب المطلق الذى يرد الكون إلى وحدة فوق عضوية Whole، فى هذا الكل تصبح كل العلاقات داخلية بالنسبة إليه، أو تندرج تحته كل العلاقات المتكثرة ويصبح واحد.

وفى الحقيقة أن مشكلة الوجود لا تحل برده إلى المادة وحدها أو إلى الروح وحدها. فالمادة عاجزة كل العجز عن تفسير أبسط العمليات العقلية، وليس فى وسعها أن تفسر تفسيراً معقولاً كيف يصدر الإحساس عن الحركة، التفكير عن المخ وغير هذا من ظواهر.

أما الروحية فإنها تبدأ بشئ لا يرتقى إليه الشك، ذلك أن كل إنسان – أيا كانت عقيدته – يسلم بوجود شعوره، ويرى أن كل حالة من حالات التفكير تقتضى مقدماً إفتراض وجود عقل يفكر.

حتى مع إفتراض الشك فى كل شئ، فالإنسان لا يستطيع الشك فى أنه موجود يشك – فيما قال ديكارت. ولكن التسليم بهذا لا يعنى أن العالم كله عقل أو روح على ما زعمت المذاهب الروحية.

وحين رد باركلى الأشياء إلى الأفكار واعتبر المحسوسات مجرد صور عقلية، فقد أخفق فى تفسير المعرفة، لأن إرجاع الأفكار إلى الله لا يحل المشكلة، وتفسيره هذا أقرب إلى تفسير ليبنتز وقوله بالتناسق الأزلى وإرجاعه إلى الله.

ويتبين من هذا أن مشكلة الوجود تُحل بنظرة أعم وأشمل حين نرد الوجود إلى المادة والروح معاً، وهذا ما ذهب إليه أصحاب المذهب الواقعى على نحو ما ذكرنا.

(1) Ibid .p11-13.

المنهج الميتافيزيقى: Metaphysical Methed

هل المنهج الميتافيزيقى قبلى priori أم تجريبى Empirical؟

إختلفت آراء الفلاسفة حول الإجابة على هذا التساؤل، فمنهم من إتبع المنهج الأول وفى مقدمة هؤلاء أفلاطون، ليبنتز، سبينوزا، كانط. ومنهم من إتبع النوع الثانى، وخير من يمثل هذا الإتجاه فى الفكر الحديث هيوم. فدراسة الميتافيزيقا باختصار تشير إلى منهجين متعارضين تماماً

المنهج الذى يشير إلى ما يتعلق بالأشياء الخاصة أو الجزيئات Particulars هو المنهج التجريبى. أما ما يشير إلى ما يتعلق بالعموميات فهو المنهج العقلى أو الأولى وكلا المنهجين مفيد. فالتعقل يفيدنا فى توسيع وتنظيم وإمتداد معرفتنا بالأشياء الجزئية الخاصة. والمنهج التجريبى أيضا مفيد. فالتجربة والملاحظة مفيدة فى مراجعة إستخدامنا لأفكار حصلنا عليها بطريقة أولية.

فالمعرفة التجريبية أكثر نفعا فى تنمية الأفكار الخاصة، والمعرفة الأولية أكثر جوهرية فى تنمية الأفكار العامة ونسق المقولات.

فمن المبالغ فيه أن نحكم على أحد المنهجين بأنه صحيح والآخر غير ذلك. أو أن نقول أنه لا شئ ميتافيزيقى إذا لم يكن خاص وتجريبى، أو إذا لم يكن عام وعقلى. فحل أى مشكلة ميتافيزيقية يجب أن يتضمن كلا المنهجين العقلى والتجريبى معاً.(١)

(1) charles .A.Baylis: Metaphsics. ch111 the nature of Metaphysics. p 25 -27

صلة الميتافيزيقا بأفرع المعرفة البشرية:

(١)- الميتافيزيقا والفلسفة

مهما تفرقت كلمة الفلاسفة حول موضوع الفلسفة ومنهجها وغايتها، فالكل مجمع - أو شبه مجمع - على القول بأن التفلسف هو ضرب من النظر العقلى الذى يهدف إلى معرفة الأشياء على حقيقتها. فالفلسفة تعنى الإستفهام والتساؤل.

وقد أقر ديكارت منذ البداية بأهمية التفلسف، وضرورة البحث الميتافيزيقى، حتى أنه يشبه الرجل الذى يمتنع عن التفلسف بمخلوق أعمى يسير معصوب العينين.

يقول ديكارت: " أن المرء الذى يحيا دون تفلسف لهو حقا كمن يظل مغمضا عينيه لايحاول أن يفتحها"(١) ونحن نتفلسف حين نفكر فى العالم والآخرين والتاريخ البشرى والحقيقة والحضارة. وتبدأ الفلسفة حين يدرك المرء أن لمعظم أفعاله دلالة ميتافيزيقية، ذلك أننا لو إقتصرنا على النظر إلى الإنسان باعتباره مجرد آلة تحكمها قوانين الطبيعة أو مجموعة من الغرائز لكان فى هذا قضاء على الفلسفة والميتافيزيقا.

ولكن الإنسان مازال يشعر بأنه وعى وحرية، والتخلى عن الفلسفة هو بمثابة تخلى الإنسان عن عقله وإنسانيته. وليس التفكير الفلسفى - على حقيقته - سوى شعور المرء بأنه مازال عليه أن يحقق مهمة لم يستطع أحد من قبله أن ينهض بتحقيقها. فلا قيام للتفكير الفلسفى إن لم نجعل نقطة إنطلاقنا هى "الانسان بوصفه ذلك الموجود الذى لا يكف عن التساؤل. فالفلسفة لا تكاد تنفصل عن التفكير العقلى الذى يعد شرطاً إيجابيا لكل تفكير ميتافيزيقى والضرورة الميتافيزيقية - فيما يرى كانط- ليست مجرد حب إستطلاع محض وإنما هى شوق ونزوع عقلى لمحاولة معرفة سر الوجود(٢) .

---

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة : ترجمة د.. عثمان أمين. القاهرة ١٩٦٠ ص٤٨.

(٢) راجع فى هذا : د. زكريا ابراهيم: مشكلة الفلسفة ص١٢:١٧.

والفلسفة ليست تساؤل ونظر عقلى فقط وإنما هى بحث عن أكثر الحقائق أهمية فى حياة الإنسان الروحية وسعى نحو السلوك فى ضوء هذه الحقائق، وبهذا المعنى تصبح الفلسفة وثيقة الصلة بين النظر والعمل، وهى حياة الإنسان وتحليل لها . فنحن نتفلسف حين نبحث عن معنى لحياتنا وعالمنا الذى نحياه، وحين نحدد لأنفسنا موضعاً فى مجرى الكون.

وقد صدق برجسون حين قال: "إنه إذا لم يكن فى إستطاعة الفلسفة أن تنبئنا بشئ من تلك المشكلات الخطيرة التى تثيرها الإنسانية، فإنها لن تستحق منا عناء ساعة واحدة نقضيها فى التأمل والتفكير.

وإذا كانت الفلسفة فى جوهرها تساؤل مستمر، فإن الفيلسوف هو ذلك الإنسان المتأمل الذى يتطلع إلى الوجود ككل.فليس المقصود بالفلسفة دراسة بعض الظواهر الجزئية أو الوقائع الخاصة – فهذه مهمة يقوم بها العلم – بل المقصود بها رؤية الأشياء فى مجموعها أو النظر إلى العالم ككل أو الحكم على الوجود فى جملته.

وقد عبر عن هذا المعنى هربرت سبنسر H.Spencor 1910 (الفيلسوف [illegible] المعاصر) حين فرق بين المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية، ورأى أن معرفة العلم جزئية نسبية Relative بينما المعرفة الفلسفية معرفة أكمل وأشمل، فهى معرفة موحدة توحيداً كلياً، وعمل الفلسفة يبدأ حين ينتهى عمل العلم .

يقول: "إن أدنى درجة من درجات المعرفة إنما هى المعرفة غير الموحدة، وإذا كان العلم معرفة موحدة جزئياً فإن الفلسفة هى المعرفة كاملة التوحيد Completly unifide Knowledg (١)

فالعقل البشرى إذن ينزع إلى إعادة تركيب الواقع عن طريق التصورات العقلية. وهو فى سعيه نحو الوحدة الكلية، كثيرا ما يحاول أن يسد الثغرات الكامنة التى يقدمها لنا العلم عن الكون. وتبعاً لذلك فقد أصبح التفكير الميتافيزيقى هو صميم الفلسفة طالما أن

---

(1) Herbert Spencer: First principles. London. 1945 ch. I p. 115.

الميتافيزيقا هى أنقى صورة من صور الميل إلى الوحدة أو البحث عن تفسير موحد للعالم.

(٢) الميتافيزيقا والعلم:

إذا كانت الميتافيزيقا - على مر العصور- وثيقة الصلة بالفلسفة -كما ذكرنا حالاً- حيث أن التفكير الميتافيزيقى هو فى صميمه تساؤل ونزوع نحو الوحدة وهذه هى غاية الفلسفة، فهل الأمر كذلك بالنسبة للعلم؟

إذا نظرنا إلى تاريخ التفكير الفلسفى، رأينا أن تطور الفلسفة قد إرتبط إلى حد كبير بتطور العلم. فنظرية المثل عند أفلاطون ترجع فى إكتشافها إلى إكتشاف الفيثاغور بين لبعض الحقائق الرياضية التى كانت أصلاً من الأصول الهامة التى صدرت عنها، كما أن فلسفة ديكارت مدينة بالكثير من أصولها لما وصل إليه العلم على يد جاليليو. فهناك إذن تعاون وثيق بين العلم والفلسفة، ورغم ذلك فهما متمايزان موضوعاً ومنهجاً.

وعلى هذا فالميتافيزيقا ليست هى العلم، ولتوضيح هذا نقف قليلاً عند خصائص كل منهما لتعرف ما بينهما من تشابه وإختلاف (*)

- تتميز الروح العلمية بخاصية البحث الحر. فالعالم لايقيم دعاويه على أية سلطة دينية كانت أم إجتماعية، بل هو يكتفى بالخضوع ليقين العقل والمنهج التجريبى. فالعالم - كالفيلسوف - مطالب بأن يطهر عقله منذ بداية البحث من كل ما يحويه من معلومات حول موضوعه. وقد أوصى ديكارت بأن يبدأ الباحث بشك منهجى يطهر به عقله من كل ما يحويه من أفكار سابقة حول الموضوع الذى يخضع للدراسة.

- والتفكير العلمى يستقى الحقائق من التجربة وحدها، ويقوم المنهج العلمى على التجربة والأستقراء، بينما المعرفة الميتافيزيقية تقوم على الحدس المباشر. فالعالم يدرك جزيئات من الواقع ويجرى عليها التجارب، بينما الميتافيزيقى يدرك العالم فى شموله ووحدته

* راجع فى هذا، الفصل الثانى من الباب الأول من كتاب: أسس الفلسفة د. توفيق الطويل فى خصائص التفكير العلمى والفلسفى، الصلة بينهما ص٢٠١:٢٢٨،

الفصل الخامس من كتاب مشكلة الفلسفة: بين الفلسفه والعلم ص٩٥:١١٩.

بالحدس المباشر.

– وتتميز الروح العلمية بالنزعة الموضوعية التى تقوم على إعتبار الواقعة مصدراً وقاعدة ومعياراً لكل معرفة. فالعالم ينظر إلى الأشياء كما هى فى الواقع، وليس كما يشتهى ويتمنى ومن هنا فعليه أن ينحى الذات Self . elimination أو يستبعدها ويلتزم الحياد وغير ذلك من هذه الإعتبارات الشخصية التى تبعده عن هدفه فى كشف الحقيقة.

–وإذا كانت المعرفة العلمية تبدأ من الواقع أى بتحديد الموضوع فى العالم الخارجى، فإن المعرفة الميتافيزيقية تبدأ بمعرفة الذات أو الأنا – كما هو الحال عند ديكارت وكانط.

– والعلل التى يبحث عنها العالم ليست قوى غيبية أو إرادات خارقة للطبيعة، بل هى علاقات قابلة للتحقق بين وقائع قائمة فى العالم. فالعلم لا يستقيم بغير فروض تفسر الظواهر أما الروح الفلسفية فهى لا تقنع بالتجربة الحسية، بل هى تريد أن توسع من نطاق التجربة –على حد تعبير برجسون - لكى تدخل فيها شتى خبراتنا البشرية.

وإذا كان العلم يهدف إلى الكشف عن العلل القريبة المباشرة للموجودات المرئية، فإن الفلسفة تهدف إلى الكشف عن العلل البعيدة، أو العلل القصوى للموجودات.

– والعلم غاية نفعية وأهداف عملية. فالروح العلمية تفكير نقدى يقوم على التمييز والضبط والمراجعة والدقة. والعقلية العلمية عقلية منهجية تحرص على ربط الظواهر التى تريد تفسيرها من أجل الوصول إلى غاية معينة بينما الميتافيزيقا لا تهدف بالطبع إلى أية منفعة مادية لأنها تبحث عن الحقيقة الخالصة. وينزع العلم نحو التكميمQuantification أى تحويل الصفات والكيفيات إلى مقادير كمية. ومن هنا تختلف الميتافيزيقا عن العلوم الرياضية حيث أن منهجها ليس منهجاً عددياً، فنحن لا نستطيع أن نطبق مناهج الرياضة الكمية إلا على الأشياء أو العمليات التى يجوز فيها القياس أو الأشياء التى يمكن عدها

أما الميتافيزيقا فإن مهمتها ذاتها أن تقول لنا ما هو حقيقى حقيقة نهائية – بغض النظر عن كونه عدداً أو قابل للقياس. فمهمة الميتافيزيقا هى أن تجعل تفكيرنا أكثر إتساقاً، ومن هنا فهى قريبة الشبه بالمنطق من حيث أنه لا يناقش أى عملية فكرية جزئية أو نظرية معينة أو دليلاً خاصاً، وإنما يناقش الشروط العامة للتفكير السليم. ومن هنا فقد قال أرسطو أن الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو كذلك أو من حيث هو فى مقابل الرياضيات

التى تدرس الوجود من حيث هو كم أو عدد(١).

والسؤال العلمى يختلف عن السؤال الميتافيزيقى: فالعالم يسأل كيف يحدث هذا بينما الميتافيزيقى يسأل: لم أو لماذا يحدث هذا أى يسأل عن الماهية أو الجوهر.

والسؤال العلمى يكون دائما موضوعياً أى خاص بموضوع ما بينما السؤال الميتافيزيقى فهو يشمل الذات والموضوع معاً فالذات التى تتساءل فى الميتافيزيقا هى الذات التى تتساءل عن ذاتها وعن مصيرها فى هذا العالم، لذلك فمن الصعب أن نجد الإجابة الميتافيزيقية مقنعة ومرضية مثل الإجابات العلمية.

وإذا نظرنا إلى العالم، فإننا نلاحظ أنه يسلم ببعض المبادئ الفلسفية (كمبدأ الحتمية أو العلية) دون أن يحرص على مناقشته تاركاً للفيلسوف مهمة البحث عماله من قيمة فإذا كانت المعرفة العلمية تتناول وصف الواقع وتقرير حالته بالملاحظة والتجربة، أى فى حدود ما هو كائن بالفعل، فإن المعرفة الفلسفية - فى كثير من فروعها - تتجاوز هذا الواقع إلى وضع المثُل العليا التى تعبر عما ينبغى أن يكون.

ومع هذه الفوارق - التى أسلفنا الحديث عنها - بين الميتافيزيقا والعلم، فإن هناك أوجه تشابه أو إتصال بينهما فحرية الفكر وعدم الخضوع للسلطة، والروح النقدية وعدم التعصب والنزعة الموضوعية - هذه كلها سمات تلازم العالم والفيلسوف على السواء. والخلاف الذى بينهما - موضوعاً ومنهجاً - مرده إلى التخصص الذى ولع به المشتغلون بالتفكير فى عصورنا الحديثة، وأدى هذا إلى الإختلاف فى وجهات النظر وفى مناهج البحث.

وقد يظن البعض أن الفلسفة تأمل عقلى عقيم بينما العلم دراسة علمية منهجية، ولكن الواقع أن كلا من العلم والفلسفة هما فى أصلهما نظر يقصد به المعرفة لذاتها، وكشف ظواهر العالم من أجل إستغلال قوانين العلم ومذاهب الفلسفة فى خدمة البشرية وتيسير الحياة.

---

(١) د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقا: ص١٥.

(٣) الميتافيزيقا والفن (الأدب والشعر)

وكما تختلف الميتافيزيقا عن العلم، فهى أيضاً تختلف عن الفن، فالفن يعتمد على الخيال، كما يعتمد على الواقع، كما أن الفن ينشد المتعة لا الحقيقة، ويبغى اللذة الفنية لا التعليم العقلى. والغرض من العمل الفنى هو إرضاء حساسية القارئ وإشباع ذوقه الفنى، بينما العمل الفلسفى (الميتافيزيقى هدفه البحث عن الحقيقة والإهتداء إلى المعرفة.

والأديب يتميز عن الفيلسوف فى إنه إذا ما حاول أن يقدم لنا عملاً فنياً فإنه لا يدخل فيه أدلة عقلية أو براهين فلسفية، إذ إنه لو فعل هذا يفسد كل ما فى عمله الفنى من ذوق أدبى.

وقد عبر شوبنهور عن هذا حين قال "إن الإنتاج الشعرى لا يتطلب منا سوى أن ندمج مع صاحبة كى نتذوق فنه ونتجاوب معه، بينما يرمى الإنتاج الفلسفى إلى قلب أسلوبنا فى التفكير كى نبدأ من جديد محاولين أن نستكشف الوجود فى ضوء ما يقدم لنا من معارف جديدة.

وقد هاجم خصوم الميتافيزيقا الفلسفة بقولهم إنها ضرب من الشعر وذهب دعاة الوضعية المنطقية إلى أن الميتافيزيقيون شعراء ضلوا سبيلهم أو موسيقيون فقدوا كل موهبه موسيقية(١).

والخبرة الذاتية أساس الفن: فالفنان ينظر إلى الشئ الذى يصوره من خلال عواطفه وإحساسه وإنفعالاته، وخيالاته، ومن هنا نقول إن الفن إبداع ذهنى تلقائى ولهذا تختلف روائع الفن بإختلاف منتجيها وتسمو بمقدار ما فى عواطفهم من عمق أو سطحية.

أما الفلسفة فإنها تصدر عن العقل، وبالتالى فهى أقرب إلى الموضوعية منها إلى الذاتية.

والحق أن الفيلسوف الميتافيزيقى لا يستهويه منظر معين فى مكان معين، إنما هو

---

(1) R.Carnap: Science and Metaphysics. London 1934. p44

(سنعود) الى شرح هذا بالتفصيل فى الفصل الثانى من هذا الكتاب).

ينظر إلى الواقع نظرة كليه عامة، وهو لا يقف عند حد التصور الفردى للواقع، كما يفعل الفنان، بل هو يريد أن ينفذ إلى أعماق هذا الواقع.

وإذا كان الفنان يحاول أن يثير إعجاب الناس فإن الميتافيزيقا لا تسعى وراء هذا الإعجاب، إنها لا تهتم إلا بالبحث عن الحقيقة والوصول إليها.

– صلة الميتافيزيقا بالفن(١).

على الرغم مما يبدو من تعارض بين الميتافيزيقا والفن أو الأدب إلا أن هناك صلة بينهما حيث أن كلاهما يبدأ من الذات.

– ولو رجعنا إلى تاريخ الفلسفة لتبينا أن الصلة كانت وثيقة جداً بينهما. وقد كان معظم الفلاسفة الطبيعيين الأوائل شعراء أو أنصاف شعراء، وقد صاغ انكسمندريس معظم آرائه الفلسفية فى عبارات شبه شعرية، كما أن بارمنيدس قد نظم قصيدة طويلة رائعة أودع فيها خلاصة تفكيره الميتافيزيقى

– وقد أهتم فلاسفة الإسلام – فى العصر الوسيط– بالتعبير عن أعمق المعانى الفلسفية بأساليب شعرية – وهذا ما فعله إبن سينا حينما صاغ فى قصيدة مشهورة مذهبه الفلسفى فى خلود النفس.

– وقد إقتربت الفلسفة من الأدب فى عصرنا الحالى، والسر فى هذا التقارب هو إهتمام الفلاسفة بالعودة إلى الإنسان وحرصهم على الرجوع إلى التجربة البشرية الحية بما فيها من عمق وواقعية وثراء

فالحقيقة التى تجمع بين الميتافيزيقا والفن هى إهتمام كل منهما بمصير الإنسان ومواقفه البشرية وقيمة الأخلاقية وصراعه ضد شتى القوى اللانسانية

ويقرب الفيلسوف الوجودى بين الفلسفة والأدب أو بين الميتافيزيقا والشعر، وهو يريد بذلك أن يعبر عن شتى المواقف الميتافيزيقيةالتى يجتازها الإنسان بالإسلوب الروائى.

---

(٢) د. زكريا ابراهيم : مشكله الفلسفة ص١٢٠:١٢٥.

(٤) الميتافيزيقا والدين.

لا شك أن هناك إرتباط وثيق بين الميتافيزيقا، وذلك الميل العقلى الغامض الذى يعرف بأسم "التصوف" فالهدف الأساسى للتصوف هو أن ينفذ إلى الأعماق وراء القناع الخارجى لعالم الظواهر بهدف الوصول إلى الحقيقة النهائية الكامنة وراءه. ومن ثم فهناك إشتراك فى الهدف بين الميتافيزيقا والتصوف، ولكن منهج كليهما مختلف.فالرجل الصوفى الذى يمس الحقيقة أينما وجدها لا يهم بعد ذلك أدنى إهتمام بالعالم الظاهر، لأنه فى رأيه غير صادق وغير حقيقى

أما الميتافيزيقى فهو لا يشك فى صدق العالم الظاهرى – كالمتصوف – وإنما هو يكشف عن الصدق النسبى الذى يكون لتصورتنا الجزئية ويبين إلى أى مدى ينجح الظاهر فى الكشف عن الحقيقة التى تمثل الأساس بالنسبة له.

والمتصوف هنا أقرب إلى الأديب منه إلى الميتافيزيقى، لأن ما يسعى إليه هو الإشباع النفسى والرضا العاطفى عن طريق إتصاله المباشر بما يرى أنه الحقيقة النهائية. ومن هنا نرى أن عاطفته تبدو فى لغة شعرية غامضة لا يمكن وصفها أو تحليلها أو التعبير عنها منطقياً. أما الميتافيزيقى الذى يريد أن يصل إلى إتساق عقلى فإن مثل هذا المنهج الرمزى لا يمكن أن يصلح له على الإطلاق.

ومن ثم فعلى الرغم من أن بعض الميتافيزيقيين الكبار من أمثال أفلوطين (205-270) Platinus، اسبينوزا (1632- 1977) B.Spinoza، هيجل Hegel 1770- 1831)

– هؤلاء إلى حد ما كانوا يحملون نغمة صوفية، فإن مذاهبهم الفلسفية كانت ذات مناهج علمية عقلية[١]

أما عن علاقة الميتافيزيقا بالدين، فلا شك أن الميتافيزيقا بالمعنى الخاص تعنى العلم الألهى، ولكن هناك فارق بينها وبين الدين، فالدين يقوم على أصول ومبادئ إلهية، لا على مبادئ إنسانية. الدين من عند الله، وهو مفروض علينا أى أن الحقائق الدينية مسلم بها عن

(1) A.E Taylar: Elements of metaphysics. p15.

طريق الإيمان أولاً ثم العقل ثانياً.

أما الميتافيزيقا فإن أهم ما يميزها أنها تقوم على مبادئ عقلية، فهى من صنع العقل الإنسانى، ولذلك نجد فيها الكثير من الأخطاء والمتناقضات التى يقع فيها العقل.

وعلى أية حال، فالفيلسوف أو الميتافيزيقى يبحث عن الهدف نفسه الذى يسعى إليه الرجل الصوفى أو رجل الدين، ولكن الفارق الأساسى بينهما هو أن الميتافيزيقى يحاول أن يصل إلى غايته عن طريقالنظر العقلى وحده.

الرد على منكرى الميتافيزيقا*

ذهبت أراء الفلاسفة فيما يتعلق بطبيعة الميتافيزيقا وبيان مجالها إلى حد التضارب والتعارض، فأحياناً تلقب الميتافيزيقا بملكة العلوم (كما وصفها كانط)، قدس الأقداس فى معبد الفكر (هيجل)، أهم وأعظم جانب فى جميع أنشطة المعرفة البشرية (برادلى)

– وعلى الجانب الآخر نجد لها أعداء – إن جاز هذا التعبير – فهذا وليم جيمس الفيلسوف البرجماتى المعاصر يذهب إلى أن الفيلسوف الميتافيزيقى أشبه بالأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها.

ويقول فولتير "إذا رأيت إثنان يتناقشان فى موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر، فإعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا"(١)

وقد ظلت الميتافيزيقا تشمل جزءاً كبيراً من مجال الفلسفة بوصفها مرتبطة بالبحث فى معنى الوجود. كما ظلت كذلك فى العصور الوسطى لإرتباطالفلسفة بالدين، إلا أن مجالها بدأ يضيق منذ عصر النهضة نتيجة للتقدم العلمى التجريبى والإتجاه فى التفكير فى الطبيعة وظواهرها لا فيما بعدها. وظلت على هذا النحو طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر وخاصة فى الفلسفة الإنجليزية عند توماس هوبز وجون لوك.

ثم إزداد مجال الميتافيزيقا ضيقاً فى القرن الثامن عشر بناء على النقد الذى وجهه إليها ديفيد هيوم، وإلى النقد الذى وجه إليها بمعناها التقليدى على يد كانط..

(*) سنعود مرة أخرى لتفصيل هذا فى الفصل الثانى من هذا الكتاب.

(١) راجع فى هذا : د. توفيق الطويل: أسس الفلسفه ط٦. ص٢٥٥ ومابعدها.

ثم عادت الميتافيزيقا فازدهرت من جديد فى أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر فى الفلسفة الألمانية وخاصة عند هيجل ومن تبعه من دعاة الهيجلية الجديدة. لكن مجال الميتافيزيقا عاد يضيق من جديد بناء على النقد التاريخى الذى وجهه إليها أوجست كونت فى القرن التاسع عشر والفلاسفة الوضعيون بوجه عام.

وإذا كان العلم أهم ما يميز العصر الحديث، فقد نهض السؤال:

ما الحاجة إلى الميتافيزيقا فى هذا العصر – عصر العلم؟

إثارة مثل هذا السؤال يتضمن الشك فى إمكان قيام الميتافيزيقا جملة. فالميتافيزيقا إذن لم توضع موضع التساؤل والشك إلا منذ مطلع العصر الحديث، حيث بدأ العلم الطبيعى فى الظهور وعندما بدأ الفلاسفة يبحثون فى مناهجه، وكان الهدف الذى يسعون إليه من وراء هذه التفرقة بين الميتافيزيقا والعلم، هو إستبعاد الميتافيزيقا وحذفها لصالح العلم وهذا ما دعى إليه فلاسفة الوضعية المنطقية فى عصرنا الحالى، وإن كانت هذه الدعوة قديمة قبل ذلك – كما سنرى.

وقد رأى أصحاب هذه النزعة أن وظيفة التفكير الفلسفى هى الكشف عن المبادئ الأصلية أو الفروض الأولية التى يقوم عليها كل علم، أو هى تحليل اللغة وتوضيح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على مضامين حسية – فيما يرى آير – وأصحاب هذه النزعة يريدون للفلاسفة أن يلتزموا فى ألفاظهم وعباراتهم الدقة التى تقربهم من العلماء وهم يأخذون على الفلاسفة التقليديين أنهم يخلعون ما بأنفسهم على العالم الخارجى، ويصفون الكون وصفاً ذاتياً ويظنون أن فى وسع الفكر الخالص وحده أن يصف الوجود الخارجى. ولا سبيل إلى ضبط هؤلاء الشاطحين – فيما يقول دعاة الوضعية المنطقية – إلا بدعوتهم إلى تحديد مصطلحاتهم تحديداً علمياً دقيقاً، وتحليل مشكلاتهم تحليلا منطقياً، وعندئذ سيتحققوا أنه ليس ثمة إشكال على الإطلاق، وأن الأمر كله غموض فى لغة الفلسفة، غموض فى إستخدام الرموز اللفظية، ولو إستقام لهذه الرموز طريقة إستخدامها تبخرت تلك المشكلات فى الهواء.(١)

(٢) د. زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٨ ص ط ، ص ١١ .

وتتفق نظرة الوضعية المنطقية - كارناب، آير - فى تحديد وظيفة الفلسفة وإقتصارها على التحليل المنطقى للغة العلم، وبالتالى رفضها للمفهوم التقليدى للفلسفة، وإستبعادها لكل من الميتافيزيقا والأخلاق. ويساير د. زكى نجيب محمود* هذا الرأى فيرى أيضا أن الفلسفة تحليل لألفاظ اللغة، ويوضح لرفضه الميتافيزيقا فى كتابه موقف من الميتافيزيقا حيث نراه يفرق بين نوعين من الميتافيزيقا

أ) الميتافيزيقا التأملية ب) الميتافيزيقا النقدية أو العلمية.

والنوع الأول (التأملى) مرفوض فى نظره. ويؤكد أن الميتافيزيقا عملية فكرية مشروعة إذا وقفت عند حدود إمكانها (التحليل) أما الجانب غير المشروع فهو مجاوزة ذلك الإمكان فتأتى المحاولة كالضرب فى الهواء.

يقول فى مقدمة كتابه: " الرأى عندنا هو أن الميتافيزيقا التأملية مقبولة إذا هى وقفت عند مجرد إقامة البناء الفكرى النظرى بأن تفرض لنفسها نقطة إبتداء، ثم تولد منها النتائج فيكون لها بذلك بناء منسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية، ولكنها تجاوز مجرد إقامة البناء لتزعم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل، وهنا يكون موضع الخطأ أو الخرافة حين يعلل الناس حدثاً بغير علته.

أما أن نوجه جهودنا التحليليه نحو العلوم ونتائجها، لنرى متى تعوّج ومتى تستقيم، وهل هى يقينية الصدق أم لا تزيد فى صدقها على درجة من درجات الإحتمال، فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول.

فليس من شأن الفلسفة إذن أن تحدثنا عن العالم أو الطبيعة أو العقل أو الحق أو المطلق أو ما وراء الطبيعة، بل حسبها أن تحصر نفسها فى الكلام والألفاظ، تحللها مقتصره فى ذلك على تناول صور التركيب وما ينشأ فيها من علاقات.(١)

ويمضى د. زكى نجيب محمود فى تيار الوضعية المنطقية فيقول: "إن ما يدعونا لرفض الميتافيزيقا التأملية هو أن عباراتها - بحكم طبيعة الموضوع - تشتمل على حدود لا يكون لها معنى إلا فى مجالها. فإذا قلنا أن أنواع الجمل الثلاث: صادقة، كاذبة، محتملة

---

* رائد فلسفة التحليل فى الفكر العربى.

(١) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ط ٢ ١٩٨٦ ص٤.

الصدق أو الكذب، وجدنا الجملة الميتافيزيقية لا تندرج تحت أى قسم من هذه الأقسام، وبهذا تخرج من نطاق المعنى وهذا بعينه ما لاحظه كارناب - رائد الوضعية المنطقية فى الفكر الغربى - فالفلسفة المشروعة عنده هى فلسفة العلم. أما الميتافيزيقا التى تبحث عن الشئ فى ذاته، المطلق، المتعالى، العلة الأولى والوجود والعدم، فإنها تفترض هذه الموضوعات التى لا نجدها من بين موضوعات العلوم ومجالاتها المختلفة. وإذا نظرنا إلى أية موضوعات لا تدخل فى إطار العلوم الدقيقة، فإن التحليل النقدى لها يكشف لنا أنها أشباه موضوعات وأن القضايا الميتافيزيقية هى أشباه قضايا وليست قضايا منطقية.(١)

حاجة الإنسان المعاصر إلى الميتافيزيقا:

إذا كان لهذه النظرة الجديدةإلى الفلسفة محاسن أنها تجنب التفكير الفلسفى أسباب الغموض وتدعو الفلاسفة إلى تحديد الألفاظ وتحليل العبارات، إلا أننا نرى أن هذه النظرة - وحدها - غير كافية، ذلك أننا إذا حصرنا الفلسفة كلها فى نطاق التحليل اللفظى أو تحديد العبارات اللغوية فإننا بذلك نقضى على خصوبة الفكر البشرى، ونصل فى النهاية إلى قتل الفلسفة نفسها.

وإذا كان المناطقة يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحاً منطقيا، فهذا التعريف مشكوك فيه إلى حد كبيرفالفلسفة ليست تحليلاً منطقياً للأفكار، وإنما هى على وجه الدقة بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاولة فهمه فهماً كلياً بالإضافة إلى ذلك الفلسفة لسيت تحليلاً منطقياً فحسب وإنما هناك أنواع أخرى من التحليل قد تكون أهم من التحليل المنطقى، مثل التحليل الوجودى، والتحليل الفينومينولوچى، التحليل الواقعى وهى جميعا تشترك فى أنها إمتداد لميدان الإدراك وصقل لمحتوياته.

لذلك فمهما إعترفنابأهمية التحليل المنطقى (أو اللغوى) فإننا لن نستطع أن نجبر الفكر البشرى على الوقوف عند هذه التحديدات اللفظية، لأن الفكر البشرى فى حاجة إلى فهم العلاقة القائمة بين نظام الأفكار وترابطها من جهة، ونظام الأشياء وترابطها من جهة أخرى.

---

(1) B.Russell: History of western philosophy, 1948 ch xxx1 p857.

ولنا أن نتساءل: لماذا إختفت الحقيقة الميتافيزيقية عند الماديين والوضعيين؟ الإجابة هى أن معظم مفكرى هذه المدارس قد أغرقوا أنفسهم فى البحث التجريبى إلى حد سيطر فيه الحس على عقولهم ومعارفهم حتى صار الحس والمادة هو المعيار الأوحد لكل حقيقة.

وإذا كان إنسان العصر الحاضر بحاجة ماسة إلى العلم، فهو أيضاً بحاجة إلى التفلسف وإلى التأمل العقلى، وذلك بعد أن أصبحت حياته الروحية خاوية بسبب إنهماكه فى مشاغل العيش وهموم المادة.

وعلى هذا، الميتافيزيقا ليست خرافة - كما تزعم الوضعية المنطقية - وإنما هى ضرورة علمية وإستجابة روحية.

الضرورة العلمية تتلخص فى أن العالم يقف عند حد إكتشاف القانون بينما الميتافيزيقى يبحث ليعرف السبب الخفى الذى يتحكم فى التكوين البعيد لهذه الظاهرة. أما أنها إستجابة روحية فهذا ليس مطلب إنسان واحد فحسب بل تتطلبها الإنسانية جمعاء من أجل السيطرة على الماديات وتحقق الإنسجام والتوازن فى الكون وعند الإنسان.

فالميتافيزيقا ليست مجرد تأملات فلسفية عقيمة، بل هى تقد أصيل لشتى القيم من أجل العمل على تنظيمها فيما بينها بالنظر إلى الوجود الإنسانى نفسه. وهكذا نجد أن الإنسان لا يمكن أن يستغنى عن الميتافيزيقا إلا إذا إستطاع أن ينصرف عن الإهتمام بالقيمة وإن يبتعد نهائياً عن الإنسان نفسه.

عرضنا فى هذا المدخل السريع لطبيعة الميتافيزيقا، إمكان قيام ما بعد الطبيعة، وعرضنا للمنهج الميتافيزيقى، صلة الميتافيزيقا بفروع المعرفة البشرية الأخرى كالفلسفة، العلم، الفن، الدين، وعرضنا أخيراً للرد على منكرى الميتافيزيقا ومدى حاجة الإنسان المعاصر إليها.

وقد أردنا بهذا المدخل أن يكون تمهيداً يقدم للقارئ فكرة عامة وواضحة عن الميتافيزيقا، وموجز عما سيأتى ذكره - تفصيلياً - فى فصول هذا الكتاب.

ولما كانت آراء الفلاسفة حول طبيعة الدراسات الميتافيزيقية متباينة - كما ذكرنا -

الأمر الذى جعل مجال الميتافيزيقا يضيق حين ينقضونها، ويتسع مع قبولهم إياها.لذا سنحاول فى الفصول التالية أن نعرض لمواقف الميتافيزيقا (بين الرفض والقبول أو التأييد) كما تتمثل لدى الفلاسفة ونتتبع تطور التفكير الميتافيزيقى من خلال هذه المواقف.

الفصل الثانى :

رفض الميتافيزيقا

تعرضت الميتافيزيقا لهجمات كثيرة شك فيها أصحابها فى إمكانية قيامها. ونستطيع أن نذكر هنا بعض هذه الهجمات التى وجهت تباعاً إلى الميتافيزيقا.

ففى العصور القديمة تصدى لهدم الميتافيزيقا المذهب السفوسطائى وأصحاب مذهب الشك عموماًScepticism

أما فى العصر الوسيط، ظهر من مفكرى العرب من هاجم الفلسفة والتفكير الميتافيزيقى وقوض الأسس التى أنبتت عليها من غير تردد ولا رحمة.(١)

وفى العصر الحديث قوض كانط الميتافيزيقا بالمعنى المجرد، وأصبحت تعنى البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل البشرى ولا تتعدى حدود التجربة. (كما سنرى فى الفصل التالى).

وقد تصدى لنقد التفكير الميتافيزيقى وهدمه – فى العصور الحديثة – أصحاب الفلسفات الواقعية والحسية ممن أنكروا الإهتمام بالعقل أداة لمعرفة الحقيقة. فقد إنتصر لمذهب الشك – فى العصر الحديث - هيوم + ١٧٧٦ الذى لقب بالفيلسوف الشكاك بل سمى نفسه بذلك، وكان يمتدح قدماء الشك، وإن كان شكه يختلف عن شكهم الهدام.

وتعرضت الميتافيزيقا لموجه من الشك عند أصحاب الفلسفة البراجماتيه الذين وحدوا بين معنى الفكرة وآثارها العملية فى حياة الإنسان: يقول وليم جيمس: ١٩١٠ : أن الفيلسوف يشبه الأعمى الذى يبحث فى حجرة مظلمة عن قطة سوداء لا وجود لها. يرى ديوى أن الفيلسوف يثير كثيراً من المشكلات التى لا تقبل الحل، ومثل هذه المشكلات إنما هى صيغ مرضية. Diseased formulations، ولا سبيل إلى التخلص من هذه المشكلات إلا بالرجوع إلى الميول الأصلية التى عملت على نشأتها.

ويقول فولتير "١٧٨٨: إذا رأيت اثنين يتناقشان فى موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر، فاعلم أنهما يتناقشان فى الميتافيزيقا.

(٢) انظر: عداء بعض مفكرى العرب للفلسفة، نقد الغزالى للتفكير الفلسفى من كتابى الدكتور توفيق الطويل: أسس الفلسفه ص ٢٥٨: ٢٦٢، موقف الاسلام وفقهائه من التفكير الفلسفى: من كتاب قصة النزا ع بين الفلسفه والدين. ص٨٨: ١١٤.

وفى القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على يد مؤسس المذهب الوضعى أوجست كونت (١٨٥٧) الذى ذهب إلى أن تقدم الإنسان مرهون بعزوفه عن الميتافيزيقا واتجاهه إلى التفسير العلمى للظواهر، لان الميتافيزيقا عنده تمثل مرحلة من مراحل التطور أو التفكير إنقضى عهدها، هذا بالإضافة إلى إنها عقيمة وغير نافعة

- وقد تطور هذا المذهب فى العصر الحديث على يد أتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية بحجة أنها لا تشير إلى مدلول حسى فى دنيا الواقع، وأنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب والخطأ ونقف الآن لبيان أبرز الإتجاهات الرافضة للميتافيزيقا قديماً وحديثاً.

(١) رفض الميتافيزيقا قديماً بناء على مذهب الشك:

الشك السوفسطائى:

ردت السوفسطائيه المعرفة إلى الحس، فانتهت بذلك إلى القول بان الفكر لا يقع على شئ ثابت، ومن ثم إمتنع إصدار الأحكام وبطل القول بوجود حقيقة مطلقة، بل تعذر وجود الخطأ. أنكروا إمكانية إصدار الأحكام العامة لأنها تستلزم أن تكون الفكرة حاضرة فى جميع العقول، مع أن الحقيقة عندهم وقف على الفرد، وبهذا يمتنع العلم.

فالوجود - فيما يرى بروتاجوراس (زعيم المذهب السوفسطائى) فى تغير مستمر، وفى حركة دائمة، والحقيقة تتعدد بتعدد أفرادها وتتغير بتغير الحالات التى تطرأ عليها

" الإنسان مقياس كل شئ " هذه هى عبارة بروتاجوراس الشهيرة التى بنى عليها مذهبه، وبقيت عنواناً على الشك، وقد شرحها أفلاطون بأنها نتيجة لأزمة من مذهب هيراقليطس فى التغير المتصل، فمتى كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً وكانت الأشياء تختلف وتتغير فإن الإحساسات تتعدد بالضرورة وتتناقض.

"أليس يحدث أن هواء بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر؟فماذا عسى أن يكون فى هذا الوقت الهواء ذاته؟ لا يوجد شئ يمكن أن يوجد فى ذاته أو يوجد بالضبط لأن الأشياء هى بالنسبة لى على ما تبدو لى، وبالنسبة لك على ما تبدو لك، وبذلك تمتنع الحقيقة المطلقة، ويحل محلها حقائق نسبيه مؤقته تتعدد بتعدد الأشخاص. وأخيراً أقر بروتاجوراس قولاً يزيد على القول الأول وهو: "لا أستطيع أن أعلم إن كان الإله موجود لم

غير موجود لأن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة.(١)

مذهب الشك المطلق (بيرون) Pyrhon

جاء المذهب الشكي ليؤكد هذا الرفض لأي حقيقة، فهو شك من أجل الشك - على يد بيرون وأصحاب الأكاديمية الجديدة - الشك في كل شئ وهذا يعني إنكار - ليس فقط - الميتافيزيقا ولكن إنكار كل علم وتقدم على الإطلاق.

- ما حقيقة الموجودات؟ وما إتجاهنا حيالها؟ وما نتيجة ذلك؟ أجاب بيرون على هذه التساؤلات بالنفي ذلك أنه أنكر إمكان التوصل إلى حقائق الأشياء، لافتقار الإنسان إلى أداة إدراك صحيح، وذلك لأنه أفتقد الثقة في العقل وغيره من أدوات الإدراك أنه يدرك ظواهر الأشياء ولا يعرف حقائقها.

وفي إجابته عن السؤال الثاني قال: إذا كنا نجهل حقائق الأشياء ولا نعرف إلا ظواهرها، ولا نطمئن إلى وجود أداة للأدراك، ولا لوجود مقياس للتميز بين الصواب والخطأ فإن ما يبدو في نظر الإنسان صحيحاً يمكن أن يكون نقيضه بنفس القوة صحيحاً. فالحقائق نسبية وليست مطلقة. وإذا كان الإنسان يجهل طبيعة الأشياء، فلابد أن يتوقف عن إصدار حكم على حقيقتها، وحسبه أن يقول: لا أدري(٢)

هيوم ومذهب الشك حديثاً:

نقد الميتافيزيقا:

يبدأ هيوم مقدمة كتابه " البحث في الطبيعة الإنسانية" بنقد الفلسفة (الميتافيزيقا) التي لم تتقدم مثل سائر علوم العصر ويرى أن الفلاسفة غارقون في بحر من الجهل، ولا يجدون حلاً لأهم المسائل التي يمكن أن تعرض أمام العقل الإنساني، ولا شئ في الفلسفة إلا وأصبح موضوعاً للمناقشة، وتضارب حوله الآراء.

لقد أصبح الفلاسفة اليوم عاجزين عن إيجاد حل لأهم المسائل الفلسفية.

(١) د. فاتن عبد العظيم: الفلسفة قبل سقراط. القاهرة ١٩٨٤: ص١٦٥ : ١٦٨.

(٢) د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة ص٣٠٥ :٣٠٨.

كتب هيوم يقول: " إن الميتافيزيقا ليست علم بالمعنى المفهوم وإنها تنبع إما من الجهد الغير مثمر للغرور الإنسانى الذى يبحث فى موضوعات خارج نطاق الفهم، أو أنها تنبع من عمل الخرافات Superstations† التى لا تقوى على الدفاع عن نفسها على أرض صلبة، وبالتالى تأتى بهذه المغالطات أو الأوهام لتدافع عن ضعفها.

ويبدو أن هذه المغالطات قد تم قبولها منذ فترة طويلة على أنها حقائق، وعلينا الآن أن ندعو إلى مناقشتها.(١)

ويرى هيوم أن عبارات مثل القوة، الطاقة، الرابطة الضرورية، هذه كلها ألفاظ مترادفة. فلو قلنا مثلاً أن بين العلة والمعلول رابطة ضرورية، كان ذلك بمثابة قولنا أن فى العلة (قوة) من شأنها أن تنتج المعلول. وهكذا يتسرب غموض المعنى إلى أمثال هذه الأفكار.

فإذا كانت الفلسفة الأخلاقية والميتافيزيقية قد تلكأت فى تقدمها عن العلوم الرياضية والطبيعية، فذلك معناه راجع إلى غموض أفكارها وتعدد معانى ألفاظها، وعلينا إذن أن نبذل مجهوداً أكبر وعناية أكثر لإزالة ما يعوق تقدمها من عقبات.

ولئن كانت الميتافيزيقا بصفة عامة متصفة بالغموض، فليس منها ما هو أشد غموضاً وأبعد عن اليقين من هذه الكلمات المترادفة فلابد لنا إذن أن نحاول تحديد هذه الألفاظ تحديداً يزيل معها الغموض.

– ويعتقد هيوم أن الفيلسوف الصحيح يجب أن يكتفى بالبحث عن الآثار، وبالقدر القليل عن العلل والأسباب. فالتوغل فى مثل هذه المباحث يؤدى إلى تأملات مبهمة وغير يقينية. ذلك أن هناك مسائل كثيرة لا نستطيع معرفتها معرفة يقينية، وأن حقيقة الأشياء تظل مجهولة لنا.

فهيوم يميل إذن إلى الشك، ويضع أمام المعرفة الإنسانيه حدوداً لا نستطيع أن نتجاوزها. فنحن – فيما يرى – لا ندرك إلا ظواهر الأشياء وذلك عن طريق الإنطباعات،

(1) Hume's philosophy of belief: Astudy of his first in quiry international libara ry of philosophy and Scientific Method Editor: ted Honderich Antony flew London,New york 7th humanties press.p.10.

وكل أفكارنا تأتينا من الإحساسات وهى تخضع لنظام من العلاقات والروابط، وهكذا يصرح هيوم بأنه يجهل ما بداخل الأشياء وما بداخل ذاتنا، وكأن حياتنا الفكرية لا تخضع إلا لعادات بسيطة أو معتقدات بسيطة لا نجد لها أية مبررات عقلية.

قانون تداعى المعانى أو ترابط الأفكار(١)* The idea of necessary connection

يرى العقليون أن الرابطة بين العلة والمعلول سمة كامنة فى طبيعة الأشياء. أما عند هيوم فإن مثل هذه الروابط السببية لا يمكن معرفتها. إن مصدر نظرتنا الباطلة إلى طبيعة هذه الروابط يكمن فى إستعدادنا لأن ننسب الإرتباط الضرورى للأطراف التى تكوّن تعاقبات معينه من الأفكار. على أن الأفكار تتجمع بالترابط القائم على ثلاث علاقات هى:

التشابه Resemblance، التجاور فى الزمان والمكان Contiguity، العلة والمعلول (السببية) Causality.

- نقطة البداية - إذن - عند هيوم هى البحث فى الطبيعة البشرية وذلك فى نطاق قدرات الإنسان الذهنيه والحدود التى لا تتعداها. والتجربة عند هيوم تتألف من إدراكات متعاقبة وخلف هذا التعاقب لا يمكننا إن نتصور أى إرتباط آخر بين الإدراك. وهنا يكمن الفرق بين مذهب ديكارت العقلى ومذهب هيوم التجريبى.

العقليون يرون أن هناك إرتباطات وثيقة بين الأشياء وهى إرتباطات يمكن معرفتها، أما هيوم فينكر أن تكون هناك إرتباطات كهذه، أو على الأصح، حتى لو كانت موجودة، فمن المؤكد أننا لا نستطيع معرفتها. وكل ما يمكننا معرفته إنما هو التعاقب - تعاقب الإنطباعات أو الأفكار.

ويقدم هيوم تفسيرلعلاقة العلية فى التجربة فيقول:

الإرتباط المكرر لموضوعين من نوع معين فى الإدراك الحسى يكوّن عادة ذهنيه تؤدى بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجهما الإنطباعات. وعندما تبلغ هذه العادة حداً كافياً من القوة، فإن مجرد ظهور موضوع واحد فى الحس يستدعى فى الذهن ترابط الفكرتين.

(1) Ibid : p.108: 134.

* راجع معنى السببية والاتصال الضرورى للأفكار من كتاب: زكى نجيب محمود: نوابغ الفكر الغربى ديفيد هيوم ص٨٣ ومابعدها وزكى نجيب محمود الموسوعة الفلسفية المختصرة ص٤٠٤: ٤٠٥.

فقانون العلية أو السببية مجرد عادة ذهنية تنشأ عند الناس كلما رأوا حادثتين مطردتى الوقوع أو متتابعتين، فيترتب على هذا عندهم إعتقاد أن اللاحق يعقب السابق ويتمثل هذا الإعتقاد فى ميل الإنسان إلى أن يتوقع حدوث شئ لاحق متى وقع شئ سابق عليه، وهذا هو سبب الضرورة فى قانون العلية، ومثل هذا يمكن أن يقال فى كل القوانين التى يظن العقليون أنها مسلمات Postulates عقلية فطرية فى الناس جميعاً.

إذن ليس فى هذا الترابط أو التعاقب بين الأفكار شئ حتمى أو ضرورى. وهكذا يستحيل - فيما يرى هيوم - قيام فكرة عن الضرورة أو السببية.

النتيجة التى يؤدى إليها بحث هيوم للمعرفة هى موقف الشك.

إلغاء السببية معناه القضاء على العلم والقوانين العلمية وإغلاق باب التكهن بالمستقبل وترتيب المسببات على أسبابها، وتلك إحدى النتائج الخطيرة التى إنتهى إليها هيوم.

أنكر هيوم كل معرفة أولية سابقة على التجربة بناء على رفضه لفكرة الضرورة فى قانون العلية، وكان تعبيره عن هذا الإنكار من القوة بحيث أصبح شعار الوضعية المنطقية المعاصرة - على نحو ما سنرى فى الصفحات التالية من هذا الفصل - وكيف أنكر هيوم كل تفكير ميتافيزيقى وأقام العلم على التجربة والرياضة حتى قال بضرورة إحراق كل كتاب لا يقوم على الرياضة والتجربة.

على أن شك هيوم المعرفى يختلف وأصحاب مذهب الشك فى العصور القديمة الذى يوحى بنوع من التردد المزمن واللاأدرية المطلقة. فلسفة هيوم شكاكه لأنه - كالشكاك - توصل إلى النتيجة القائلة أن هناك أشياء معينة نأخذها فى حياتنا اليومية. قضية مسلماً بها، بينما لا يمكن تبريرها على أى نحو. أما فيما يتعلق بمسار الحياة اليومية وأعمال المرء العادية فلم يتطرق إليها الشك فيما يرى هيوم.

" أما ذلك الذى يجهد نفسه من أجل تنفيذ أخطاء هذا الشك الكامل، فإنه فى الواقع قد دخل فى نزاع ليس له فيه معارض ..."(١)

فهيوم لم يكن هداماً فى شكه كباقى الشكاك الآخرين (بيرون ومونتنى). فما كان ليغلق باب البحث والنظر، وإنما كان يود فقط أن يقف الذهن عند المستوى اللائق به، والذى

---

(١) راجع هنا برتراند رسل:حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة جـ٢: (ترجمة د. فؤاد زكريا ص١٤٢.

يستطيع أن ينتج فيه إنتاجاً صالحاً. ويكفى أن هيوم أيقظ كانط من سباته الدجماطيقى ووجهه وجهة جديدة نحو كتبه النقدية الثلاث.

هيوم وذاتيه النفس:* Personal identity

ظن بعض الفلاسفة أن فى الأشياء قوة خفية أو طاقة داخلية تكون جوهراً لها أو صفة ملازمة لها، لكن هيوم يعتقد أن هذه الجواهر أو الطاقات أو القوى ليست صفات للأجسام ولذلك فهى غير مفهومة ويستحيل علينا تفسيرها أو تبريرها.

«يتخيل بعض الفلاسفة أننا كل لحظة نكون على وعى تام بما نسميه النفس أو «الذات»، والتى نشعر بوجودها وإستمرارها فى الوجود، ويستدلون على ذلك من خلال مفهومى البساطة والتجريد ويرى هيوم – خلافاً لهذا – أن أدلة هؤلاء الفلاسفة مناقضة للخبرة، ونحن فى الواقع لا نملك أى فكرة واضحة عما نسميه «ذاتنا» إستناداً إلى أن أى فكرة إنما تنشأ من مجموعة من الأحساسات والإنطباعات. وإذا كان هناك إنطباع يعطى فكرة عن الذات، فهذا الإنطباع يجب أن يظل ثابت كما هو خلال مراحل حياتنا كلها، ولكن هذا لا يوجد. فحياتنا الإدراكيه سلسلة من حالات لا تتجمع معاً فى لحظة واحدة. فالعواطف والمشاعر تتعاقب واحدة إثر الأخرى مثل الألم، اللذة، الحزن والسرور، ولا يمكن أن تكون فكرة النفس مستمدة من واحدة وحدها من هذه الحالات

إذن الفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود. فإذا توغلت داخل نفسى لن أجد إلا الإدراك الجزئى كإدراك الحرارة أو البرودة، ولن أستطيع أن ألحظ من نفسى سوى تلك الحالات الإدراكية الجزئية وحدها، وإذا زال إدراكى لفترة معينة بالنوم مثلاً، فلا أكون على وعى بنفسى

وهكذا ينكر هيوم أن يكون للانسان شئ مضاف إلى هذه الإدراكات إسمه النفس. فالإنسان ليس إلا مجموعة من الإدراكات يعقب بعضها بعضاً فى سرعة هائله لا يتصورها خيال وهى إدراكات لا تتوقف عن الحركة التى لا تنقطع. فليس هناك ثمة شئ ثابت ولا

* Hume's philosophy of belief: introducution to the philosophy of Mind: Reading from Descarts to Strowrom. p46: 73.

يوجد إلا الإدراكات، والعقل ليس إلا إدراكات متواليه دون أن يكون لها مكان معين ثابت.(١)

ويتساءل هيوم: من الذى أوهم الإنسان أن له نفساً أو روحاً أو ذاتاً ترتبط معه منذ ميلاده وحتى مماته، مع أننا إذا نظرنا فى باطنه لا نجد إلا حالات فردية تتعاقب الواحدة تلو الأخرى وليس بينها رباط يربط بينها؟ يجيب على ذلك بقوله: أنه الخيال، هو الذى به نوّحد الشئ فيتوهم الإنسان أنه إنما يدرك شيئا واحد وراء الحالات المتكثرة. وهنا نفترض أن ثمة مبدأ خفياً وراء الظواهر المتغيرة الكثيرة فى الكائن الواحد، وهذا المبدأ هو السر فى ذاتيه الشئ وفى إتصال وجوده

ويرى هيوم أننا حينما نتحدث عن النفس أو الجوهر فلابد أن يكون لدينا فكرة عن هذه المصطلحات، هذه الكلمات غامضة ولا يمكن فهمها. فكل فكرة تشتق من إنطباعات سابقة ولكن ليس لدينا أى إنطباع عن النفس أو الجوهر.

ومن التناقض - فيما يرى هيوم - التحدث عن البشر ككيانات مفردة as single being، رغم كونهم فى الحقيقة فى حالة من التغير المستمر.(٢)

فمن التناقض مثلاً أن جون سميث فى الثانية كجون سمث فى الثانية والخمسين، فهما مختلفين تماماً.

نفس المشكلة يمكن أن تنشأ فى حالة الأشياء الأخرى أنظر هيراقليطس والنهر Think of Herachitus and the river† أنظر إلى النهر كيف يتغير ماؤه تغيراً سريعاً حتى ليصعب أن يظل على حاله يوماً واحد، ومع ذلك نميل إلى أن نراه - نهر واحد ذى ذاتية واحدة.

فالإنسان يحاول أن يقضى على التغير ويميل إلى الإعتقاد بوجود شئ ثابت وراء كل تغير. والآن ما منشأ هذا الخطأ، كيف يحدث الخلط بين إدراكاتنا المتغيرة وأن ننسب إليها كياناًثابتاً؟

---

(1) Ibid : p.46:47.

(2) Ibid : p.55:57.

السبب فى هذا الخطأ - فيما يرى هيوم - هو الخلط بين فكرتين:

الأولى: الموضوعات التى توجد لوقت طويل دون أن يطرأ عليها التغير، وهذه فكرة النفس identity .

الثانية: تعاقب الموضوعات المرتبطة ببعضها البعض وهذه تشهد حالة من التنوع والتغير ونحن نخلط بين الأثنين، وبهذا الخلط نستبدل فكرة الكيان أو النفس بدلاً من التتابع أو التداعى. ولا نستطيع أن نحرر أنفسنا من هذا الخلط لمدة طويلة والنتيجة هى المحاولة الكاذبة لتبرير هذا بإختراع مبدأ ما جديد وغير مفهوم مثل الجوهر Substance ، أو النفس self ، نستطيع بواسطته أن نفسر عدم التغير.(١).

رفض مفهوم الجوهر:

يترتب على ما سبق رفض هيوم لما يسمى بوجود جواهر روحية أو مادية. وهو يدلل على هذا الرفض بقوله: إذا كانت فكرة الجوهر فكرة صحيحة لكانت مستمدة من الآثار الحسية أو من التفكير. والحقيقة أنها لا تصدر عن الحس الظاهر أو الباطن أو عن التفكير أى عن الإنفعالات والعواطف. فليس ثمة أثر حسى يقابل الجوهر المادى.

وإعتقادنا بوجود الجواهر المادية تابع لإعتقادنا بالعلية فنحن نرى مجموعة مؤلفة من الآثار الحسية يتكرر حدوثها على هذه الصورة فى التجربة فنطلق عليها إسماً واحداً ونتوهم أن الجوهر هو علة إئتلاف هذه الآثار وعلة بقاء هذا الإئتلاف أو تكراره فى أذهاننا، بينما نحن لا نعرف شيئاً عن هذا الإئتلاف أو عن المقوّم الذى يجمع بين هذه الآثار.

وعلى هذا فهيوم ليس لديه أى يقين بوجود الجوهر المادى أو موجودات العالم الخارجى بصفة عامة. وكذلك فهو يذكر أنه ليس لدينا أى فكرة عن وجود جوهر روحى أو نفس وأنه ليس لهذه الفكرة ما يقابلها من آثار حسية.(٢)

ويمضى هيوم إلى أبعد من ذلك فينكر أيضاً الجوهر الإلهى ويرفض كل الأدلة على وجود الله، ويرفض الغائية فى الكون وبهذا يحتفظ للمعرفة الإنسانية بالأساس التجريبى

(1) Hume's philosophy of belif: personal Identity. p.59

(٢) راجع ما قلناه عن ذاتية النفس عند هيوم.

الذى لا يسلم إلا بوجود الظواهر فقط.[1]

أوجست كونت ورفض الميتافيزيقا من الناحية التاريخية (١٨٥٧):

أنكر المذهب الوضعى كل تفكير ميتافيزيقى، وإستبعد البحث فى الغايات القصوى والعلل الأولى، ولم يعترف بغير الواقع المحسوس يعالجه بمناهج البحث التجريبى.

يقول أوجست كونت: زعيم المذهب الوضعى - فى كتابه فلسفة العلوم عند كونت Comte's philosophy of science «أن الوضعية عنده تهدف إلى خلق فلسفة للعلوم كأساس لإيمان إجتماعى جديد، وهدفها وضع نظرية إجتماعية عن طريق نظرية علمية، وقد أقرت ديناً إنسانياً

والوضعية تنتهى إلى أن الفلسفة بمعناها الدقيق قد إستنفذت موضوعاتها، وإفتقدت ما يبرر وجودها، كانت قائمة حينما كانت مرادفة للعلم، ولكن العلم قد إنفصل عن الفلسفة وإستقل موضوعاً ومنهجاً، ونتيجة لهذا الفصل بين الفلسفة والعلم ضاق ميدان الفلسفة حتى أصبحت شريدة فى نطاق ضيق، ودراسة تاريخها تحقر من شأنها إذ إنها لم تستطيع بعد إنقضاء قرون على وجودها أن تهتدى إلى حل نهائى عام لمشكلة ما، ولا يزال الفلاسفة على خلاف بصدد حل المشاكل التى تصادفهم، بل إن غايتها ومنهجها لا يزالان مثاراً للجدل والمناقشة.

وإذا نحن قارنا بين النجاح الذى أصابه العلم الوضعى، وبين عجز العقل النظرى الذى يقيم تفكيره على الأوليات التى تسبق كل تجربة Apriori لاحظنا أن كل شئ وراء المعرفة الوضعية التجريبية ليس فى مقدور العقل البشرى أن يدركه لأن مجال التفكير العقلى الصحيح إنما هو الحقائق وقوانينها والظواهر والعلاقات الثابتة التى تربط بعضها بالبعض الآخر.[2]

عرض كونت المشكلة الميتافيزيقية فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية»، وشرح فيه ما يعرف باسم قانون الأطوار الثلاثة.

---

(١) راجع هنا : د. محمد على أبو ريان: الفلسفة الحديثة ط١ ص١٥٥.

(٢) أنظر فى هذا I-s Mill August Comte and Positivism ، كتاب د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة ص٢٦٤.

الطور اللاهوتى	Theologique
الطور الميتافيزيقى	Metaphysique
الطور العلمى	Scientific

ويعتقد كونت أن تطور التفكير الإنسانى أو أن تاريخ البشرية يشبه تاريخ الفرد، فهو فى حياته يمر بثلاثة أدوار متتابعة دور الطفولة، الشباب، النضج أو الشيخوخة، وهذه تشبه قانون الأطوار الثلاثة.

فى الطور الأول كان العقل يبحث فى كنه الموجودات وأصلها ومصيرها، وكانت تفسيرات العقل للموضوعات فائقة على الطبيعة، وكان منهجه فى ذلك قائماً على الخيال فالظواهر تحدث بفعل كائنات سامية تختفى وراء الطبيعة المرئية كالآلهه والشياطين.

أى أن المرحلة اللاهوتيه تفسر فيها الظواهر الكونية بواسطة الآلهة.أما الطور الميتافيزيقى، يظل العقل يبحث عن كنه الأشياء وأصلها ولكنه يرتقى فيتخلى عن الكائنات السامية غير المرئية ويرد الظواهر إلى علل مجردة خفية يتوهمها فى باطن الأشياء. ففى هذه المرحلة تقوم الأرواح أو القوى الميتافيزيقية الروحية الخفية بنفس الدور الذى كانت تقوم به الآلهة فى المرحلة الأولى.أما الطور الثالث فيتجنب العقل الطريقتين السابقتين فى البحث موضوعاً ومنهجاً. ويعدل عن البحث فى أصل الكون ومصيره وعلله الخفية، ويهتم بمعرفة الظواهر وكشف قوانينها أى أن هذه المرحلة تستند إلى التفسير العلمى الخالص للظواهر لأن العلم يتولى مهمة تفسير كل ما يحدث فى الكون، وبهذا يستغنى عن العلل بوضع قوانين أى العلاقات المطردة بين الظواهر، وتقييمها على أساس من المشاهدة لا من الخيال أو الإستدلال. وبهذا يهتم العلم بالإجابة عن هذا السؤال كيف حدث، وليس عن السؤال لماذا حدث؟

بهذا نشأ العلم الوضعي الذى أخذ مكان الفلسفة وكان آخر مرحلة مر بها العقل البشرى فى تطوره إلى الكمال، وكل موضوع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل فى نطاق العلم، وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبى فهو خارج مجال العلم.

ومن هنا فإن كونت يرفض الميتافيزيقا فى هذه المرحلة الوضعية التى تعتمد على التفسير العلمى الخالص للظواهر

فالميتافيزيقا – فى نظره – وفى نظر الفلاسفة الوضعيين ليست علماً بالمعنى التام لهذا الكلمة، ولكنها مجموعة من المعارف التى ينبغى رفضها فى هذه المرحلة الوضعية.(١)

– بهذا رفض المذهب الوضعى المذاهب الميتافيزيقية – لأنها تمثل مرحلة من مراحل التفكير إنقضى عهدها – وسنرى بعد قليل مدى التطور الذى أدرك هذا الإتجاه على يد أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة.

رفض الميتافيزيقا فى الفكر المعاصر:

شهد عصرنا الحاضر الكثير من التيارات الفلسفية المعادية للميتافيزيقا والرافضه لها، وفى مقدمتها فلسفة التحليل التى تزعمها مور، رسل فتجنشتين، حركة الوضعية المنطقية التى حمل لواءها فى البداية أنصار دائرة فينا تحت قيادة «شليك Moriz schlich، وأكمل مسيرتها رودلف كارناب والفرد جولز آير .A.j.Ayer

رفض الميتافيزيقا باسم التحليل:

الفلسفة المعاصرة فى جملتها فلسفة تحليلية، وهى تختلف عن الفلسفة التأملية إختلاف واضح. ويتميز فلاسفة التحليل المعاصرين – عن سابقيهم – أنهم يحذفون الميتافيزيقا من دائرة الكلام المقبول وذلك على أساس تحليلهم لعبارات اللغة. فإذا كان التحليل شائعا فى الفلسفة منذ قديم*، إلا أن أصحاب التحليل من المعاصرين قد تميزوا بما يبرزهم دون سائر الأسلاف، وإنتهاءهم من هذا التحليل إلى نتائج من أهمها حذف الميتافيزيقا.

جورج ادوارد مور ١٨٧٣–١٩٥٨

يعد مور– مع أثنين من أعلام الفكر الفلسفى المعاصر – برتراند رسل، ليدفج فتجنشتين – رواد مدرسة جديدة فى الفلسفة هى المدرسة التحليلية التى عرفت أحيانا

(١) راجع فى هذا كتاب: د. إمام عبد الفتاح: الميتافيزيقا ص١٣٨:١٤١، كتاب أسس الفلسفه ص٣٦٤ ومابعدها.

* ابتداءً من سقراط فى تحليله للمعانى الأخلاقية، أفلاطون فى تحليله لمعنى العدالة فى محاورة الجمهورية، تحليل المنطق عند ارسطو، ثم الفلاسفة المحدثين أمثال لوك، هيوم، باركلى فى تحليلهم للأفكار وحتى كانط الذى جاء الشطر الأعظم من فلسفته نقداً أى تحليلاً للأسس التى تقوم عليها العلوم.

بأسم مدرسة كمبردج وكان لها تأثير كبير على حركه أخرى من حركات الفكر المعاصر ألا وهى حركة الوضعية المنطقية.

– جعل مور مهمة الفلسفة تحليل العبارات تحليلاً منطقياً وتحليلاً فلسفياً، توضيحاً لمعناها، حتى يزلزل الأرض التى تستند عليها الفلسفة التأملية لأنها قائمة على أغلاط منطقية فى فهم العبارات اللغوية.(١)

وقد إنحصر الجانب الأكبر من نشاط مور الفلسفي فى الكشف عن المغالطات والأخطاء وشتى ضروب الخطأ التى طالما حفلت بها مذاهب الفلاسفة، وقد إهتم مور بتحليل المعنى وليس بفحص حقيقة ما يقال عادة فى الحياة العادية، فكان يفحص آراء غيره من الفلاسفة لكى يرى ما قد تعنيه تلك الآراء، وما إذا كانت صادقة أم كاذبة.(٢)

وقد كتب مور عام ١٩٠٠ مقالاً عن «الضرورة» قال فيه أنه لا يحرص فى هذا البحث على الكشف عن الأشياء الضرورية أو التحقق مما إذا كانت القضايا التى نحكم فيها بأن

أ ضرورية صادقة أو كاذبة، بل كل ما تعنيه هو تحديد معنى الضرورة أو معرفة تلك الصفة التى ننسبها إلى الأشياء حينما نقول إنها ضرورية.

واضح هنا أن مور يقصر مهمة التحليل على دراسة "المعنى" فليست المشكلة عنده ماذا نعرف؟ بل المشكلة هى:ماذا نعنى بهذا الذى نقول إننا نعرفه؟

فاهتمام مور هو العمل على تحليل معانى القضايا من أجل فهم عناصرها ومقوماتها أو دلالاتها فهماً صحيحاً. فالتحليل عند مور بمثابة منهج فلسفى.

ويتفق مور مع غيره من فلاسفة التحليل فى القول بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية من زاوية "اللغة" التى تصاغ فيها عادة تلك المشكلات، وذلك من أجل إستبعاد شتى مظاهر اللبس والغموض، حتى يجنب الفلسفة مشكلة إضاعة وقتها فى العمل على

(١) راجع هنا كتاب: د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا: الفصل الخامس ص١٤٠:١٦١.

(1) P..A.Schilpp: The Philosophy of G.E. Moore (Evanston, N,y. 1942. (Auto biographical notes).

حل مشكلات زائفة لن يكون من شأنها سوى أن تقود الفيلسوف - من حيث لا يدرى - إلى ضروب عديدة من التناقض والإستحالة والمفارقة. وحين يفرغ الفيلسوف من هذه العملية التوضيحية فهناك لابد من أن تختفى تماماً أمثال هذه المشكلات التى كان يظن أنها "مشكلات حقيقية" أصلية.(١)

برتراندرسل:

يعد رسل رائد حركة الفلسفة العلمية التى تريد للفلسفة أن تحقق من التقدم مثل ما أحرزه العلم، وأن تتخلى عن الكثير من المشكلات الميتافيزيقية الضخمة، لكى تقتصر على دراسة بعض المسائل المنطقية والطبيعية وفقاً للمنهج العلمى.

وفى كتابه تحليل العقل Analysis of mind يحاول رسل أن يهدم النظرية التقليدية القائلةبوجود جوهر عقلى قائم بذاته أو وعى منفصل مستقل يكمن فيما وراء المحسوسات، لكى يرجع شتى العمليات الذهنية بما فيها الإدراك الحسى، التذكر، والإدراك العقلى إلى مجموعة من الحوادث. التى هى فى آن واحد طبيعية ونفسية.

يقول رسل: "إذا أريد للفلسفة أن تحقق بالفعل أى تقدم ملموس، وجب عليها أن تتخلى عن تلك الآمال العريضة فى بناء نسق ميتافيزيقى متكامل، لكى تتصرف إلى دراسة بعض المسائل الجزئية (منطقية كانت أم طبيعية) وفقاً لمنهج علمى صارم.

وهكذا يقرب رسل الفلسفة من العلم، فهى تشبه العلم فى أنها تحاول حل المشكلات التى تلتقى بها عن طريق المناهج العقلية الصرفة. ورسل حين يتحدث عن العلم فهو لا يعنى به العلم الطبيعى أو غيره من العلوم التجريبية، بل إنما يعنى العلوم الصورية كالرياضة والمنطق. وهذا هو السبب فى أن رسل يقارن القضايا الفلسفية التى هى قضايا عامة، وأولية بالقضايا الرياضية أو المنطقية التى لا تخرج هى الأخرى عن كونها قضايا عامة لا سبيل إلى إثباتها أو دحضها عن طريق التجربة. ومن هنا فإن رسل حين يتحدث عن الفلسفة فهو يعنى بها إنها لا تكاد تتميز عن المنطق على شرط أن نفهم المنطق هنا بمعناه الرمزى أو الرياضى.

---

(١) راجع فى كتاب: د. زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفه المعاصرة ج١ ص١٩٢:١٩٧.

والفلسفة العلمية التى يريدها رسل إنما هى جهد عقلى يرفض كل محاولة لبناء أى نسق فلسفى موحد، فلسفة تحليلية ترفض التورط فى إقامة أى نسق ميتافيزيقى لأنها تؤمن بضرورة معالجة المشكلات الفلسفية عن طريق مناهج التحليل المنطقى. وقد إهتم رسل فى كتابه: "بحث فى المعنى والصدق" "An inquiry in meaning and truth." بتحليل العبارات الميتافيزيقية.

ويبين رسل ما يعنيه بالعبارات الوصفية فيقول: "العبارة الوصفية قد تكون أحد نوعين: فهى إما خاصة. .Definite (محددة) أو عامة غير محددة indifinite

والعبارة الوصفية العامة هى ما دلت على مجهول أما الخاصة فهى ما دلت على معلوم (على معرفة فرد بذاته).

والعبارة الوصفية العامة هى عبارة تدل على أفراد كثيرين من جنس واحد كأن نقول: رجل، جبل، رئيس جمهورية هذه العبارات لا تدل على محددات وإنما تدل على أى من أفراد هذه الفئة أو غيرها فحين أقول قابلت رجلاً فهذه عبارة وصفية عامة غير محددة لا تتصف بالصدق أو الكذب أما حينما أقول قابلت العقاد مثلاً فهذه عبارة وصفية خاصة ومحددة وهى تكون صادقة حين تطابق الواقع فعلاً وكاذبة حين لا تطابق الواقع. وعلى ذلك فالعبارات الوصفية العامة هى المدركات العقلية لا الأفراد الحقيقيون الواقعون فى عالم الأشياء.

العبارات الوصفية ليست قضايا تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع و بينما هى دالات قضايا ودالة القضية هى صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملئ ما فيها من فراغ باسماء أفراد جزئية.

وعلى هذا فالهدف من تحليل العبارات الوصفية هو مهاجمة الألفاظ الغير محدودة أو هو على حد تعبير آير: مهاجمة الميتافيزيقا وإعتبارها كلاماً فارغاً نشأ عن عجز الميتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلاً واضحاً، أدى هذا إلى الخلط بين العبارات الوصفية العامة والعبارات الجزئية التى لها مسميات فى الواقع.(١)

(1) Ayer A.J: Language, Truth and Logic p.61.

إن كثيراً جداً من العبارات الميتافيزيقية مثل "النفس خالدة، العقل جوهر روحاني، المطلق ليست له بداية أو نهايه ...إلخ قائمة على إفتراض أن العبارة الوصفية تعمل على إسم العلم، من حيث أنها تشير إلى موجودات حقيقية. واقعية، فإن لم يجد الميتافيزيقيون موجوداتهم بين هذه الأشياء المحسوسة إفترضوا وجودها وجوداً ضمنياً فالميتافيزيقا إن هي في حقيقة الأمر إلا نتيجة الزعم الساذج بأن العبارات الوصفية الخاصة أو العامة رموز للإشارة.(١)

وهكذا يرى رسل أن "اللغة" هي المسئولة عن هذا اللبس أو الخلط الذى يقع فيه معظم الفلاسفة. فالألفاظ المستخدمة فى اللغة غامضةوملتبسة. وعلى الفيلسوف إذن أن يحدد معانيه ويحرص على فهم المعاني الدقيقة التى تستخدم فيها الألفاظ.

ويعتقد رسل أن الكثير من مظاهر الخلط الفلسفى حول مشكلات معروفة كمشكلة الجوهر، الكليات ترجع أولاً وبالذات إلى بعض خصائص لغوية كامنة فى مفردات اللغة الطبيعية.

– وهكذا رفض رسل شتى الأفكار أو الأوهام الميتافيزيقية بناءً على تحليله لمعنى اللغة وتمسكه بالإتجاه أو النزعة العلمية. ويمضى فى هذا الإتجاه فيرفض أيضاً شتى المفاهيم الأخلاقية فيقول: إذا أردنا للفلسفة أن تكون بحثاً موضوعياً نستهدف من ورائه فهم العالم، لا مجرد العمل على تحسين الحياة الإنسانية، فلن يكون للمفاهيم الأخلاقية أى دور فى نطاق مثل هذا البحث النظرى الخالص.

وعلى هذا إستبعد رسل عبارات الأخلاق من دائرة البحث الفلسفى الخالص على إعتبار أن عباراتها لا تنطوى على قضايا تقريرية تنصب على الواقع، بل هى مجرد تعبيرات عن إنفعالات وحالات وجدانية.

(٢) راجع نظرية رسل فى العبارات الوصفية، نظريته فى الفئات، نظرية الأنماط من كتاب: 'Rusell
An inquiry into Meaning and Truth. London.1940.p429:490.

وكتاب. د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا الفصل السادس ص١٦٢: ٢٠٣.

فتجنشتين: L.wittgenstien(١٨٨٩- ١٩٥١)

فلسفة التحليل عند فتجنشتين:

يمضى فتجنشتين فى هذا الإتجاه التحليلى للفلسفة، الذى بدأه مور ورسل، فنجد أن التحليل هو السمة البارزة فى فلسفته. "الفلسفة عنده هى تحليل" وهو يستخدم التحليل كمنهج لا كغايه فلسفية، فهو لا يهدف التحليل لمجرد تقسيم العالم إلى وقائع أو رد اللغة إلى عدة قضايا، إنما يستخدم التحليل كمنهج فلسفى من أجل توضيح المشكلات الفلسفية التى إذا ما وضع معظمها تحت مجهر التحليل زال عنها كل غموض وإتضح أنها مشكلات زائفة أو أنها ليست بمشكلات أصلاً.

وقد عبر فتجنشتين عن هذا المعنى بقوله: "إن معظم القضايا والأسئلة التى كتبت عن أمور فلسفية ليست كاذبة بل هى خالية من المعنى. فلن نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما يسعنا هو أن نقرر عنها أنها خالية من المعنى. وإذن فلا عجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست فى حقيقتها مشكلات على الإطلاق.(١)

مهمة الفلسفة – فيما يرى فتجنشتين – إنما هى نشاط Activity أو عملية توضيحية الهدف منها حصر الأفكار الغامضة. وحين تتحقق الفلسفة من أن الأجوبة التى تقدمها لأسئلتها هى مما يمكن التعبير عنه فإنه لابد لها من أن تفهم عندئذ أنها لم تحسن وضع الأسئلة أو لم تستطيع أن تعبر عنها على الوجه الصحيح.

وتبعاً لذلك فإن المنهج الصحيح فى الفلسفة إنما هو ذلك الذى يحيل سائر القضايا التى يمكن أن تقال عن الأشياء إلى العلماء أنفسهم، على إعتبار أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون أن يتحدثوا عنها، بحيث أنه إذا أثار أحدهم أية مشكلة ميتافيزيقية لم يكن علينا إلا أن نبين له أن مشكلته خاوية أو فارغة تماماً من كل معنى.

فالهدف من التحليل إذن سواء فى الرسالة المنطقية أو فى كتاب فتجنشتين التالى: "أبحاث فلسفية" هو توضيح ما نعرفه من قبل وليس إضافة معرفة جديدة.

(1) L.Wittgenstein: Tractatus Logic. philosophicus p.27

نقلاً عن كتاب د. عزمى إسلام فتجنشتين ص٧٦.

الفلسفة عبارة عن معركة ضد البلبلة التى تحدث فى عقولنا نتيجة لإستخدام اللغة. فالتحليل الفلسفى إذن أسلوب فنى Technique لعلاج المشكلات الفلسفية.

يقول فتجنشتين: "أن المشكلات الفلسفية والشكوك كلها ليس إلا سوء إستخدام اللغة إستخداماً خاطئاً، ومصدر الخطأ فى إستخدام اللغة هو عدم فهم الطريقة الصحيحة لإستخدام الألفاظ ويمكننا إزالة كل سوء فهم إذا جعلنا تعبيراتنا أكثر دقة.(١)

هكذا ينكر فتجنشتين الميتافيزيقا - كما فعل مور ورسل، بناء على منهج التحليل، وهو يرى أن الفيلسوف حين يحاول أن يستخدم اللغة لكى يظهرنا على طبيعة البناء الميتافيزيقى الحقيقى للعالم الواقعى، فإنه عندئذ لابد من أن يجد نفسه مضطراً إلى إصطناع عبارات خالية تماماً من كل معنى. فمعظم القضايا الميتافيزيقية التى طالما حفلت بها الأعمال الفلسفية التقليدية ليست كاذبة، بل هى "عديمة المعنى" وليس الأصل فى نشأة أمثال هذه القضايا سوى عجزنا عن فهم منطق لغتنا.(٢)

الأخلاق والعلوم المعيارية:

طبقاً لما سبق، فإن علم الأخلاق وعلم الجمال لا يقبلان التعبير مثلهما فى ذلك كمثل "الميتافيزيقا"، وكل محاولة من أجل النطق بشئ ذى معنى عن الأخلاق أو الجمال أو الميتافيزيقا لابد من أن تبوء بالفشل لأن مثل هذه المحاولة تقتضى القيام بمهمة مستحيلة.

- هكذا رفض فلاسفة التحليل الميتافيزيقا بناء على موقفهم التحليلى للفلسفة. الميتافيزيقا التأملية عباراتها تشتمل دائما على حدود لا يكون لها معنى إلا فى مجالها . فإذا قلنا أن أنواع الجمل ثلاث من ناحية كونها صادقة حتماً أو باطلة حتماً أو مما يحتمل الصدق والكذب، وجدنا أن الجملة الميتافيزيقية لا تندرج تحت أى قسم من هذه الأقسام. ويؤكد د. ذكى نجيب محمود هذا المعنى فى كتابه: موقف من الميتافيزيقا حين يقول:

---

(1) L.Wittgenstein: philosophical investigations :part1 sec'104.p43.

المرجع العربى ص١٥٣.

(2) L.Wittgenstein: Tractatus Logic. philosophicus London, 1921(quoted by H.Aiken, in philosophy in the twentinth Century. vol 11.1962. p 490.

"لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يصف الكون أو أى جزء منه، وكل مهمته أن يحلل العبارات التى يقولها العلماء فى أبحاثهم العلمية والناس فى حياتهم اليومية تحليلاً يبين معنى هذه العبارات حتى نطمئن جميعاً إلى سلامة ما يقال.

الفلسفة هى تحليل اللغة ولا شئ أكثر من ذلك، وهذا واضح عند مور، رسل، فتجنشتين - كما هو واضح عند أستاذنا الدكتور زكى نجيب، وسيكون أكثر وضوحا عند فلاسفة الوضعية المنطقية.

الغاية من كتابه "موقف من الميتافيزيقا" هى بيان أن الميتافيزيقا (والتى يعنى بها مجموعة العبارات التى تتحدث عن كائنات لا تقع تحت الحس) المرفوضة كلامها فارغ لا يرسم صورة ولا يحمل معنى، وبالتالى لا يجوز فيها البحث وإختلاف الرأى. فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى، وجب إطراح الفلسفة التأملية - على حد تعبيره - وما يدور مدارها من صنوف التفكير، بحيث لا يبقى بين أيدينا فى دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضية.(١)

رفض الميتافيزيقا عند فلاسفة الوضعية المنطقية:

إرتبط تعبير الوضعية المنطقية بجهود طائفة من الفلاسفة والعلماء والرياضيين الذين سموا أنفسهم بأسم جماعة فينا التى نشأت حوالى ١٩٢٠ حينما ألف موريس شليك هذه الجماعة. ويمثل الجانب الفلسفى فى هذه الجماعة رودلف كارناب، هربرت، فايجل، فريدريش، فايزمان.(٢)

والوضعية المنطقية إتجاه فلسفى يهدف إلى هدم الفلسفة والميتافيزيقا، ذلك أن أتباعه قد قصروا مهمة الفلسفة على تحليل اللغة تحليلاً منطقياً، متأثرين فى هذا بالتجريبية الإنجليزية التى حاولت - منذ القرن السابع عشر والثامن عشر - على يد لوك وباركلى وهيوم - أن تحدد معانى الألفاظ وتحليل العبارات، ورد هؤلاء الوضعيون المنطقيون كل

---

(١) د. زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص٣.

(2) Ayer, A.J the vienna circle (in the Revolution in ph.p 70.

راجع هنا كتاب د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ص٦٠.

ألوان المعرفة العلمية إلى الخبرة الحسية، وإستبعدوا كل ما لا يمكن التثبت من صحته بالتجربة مسايرين فى هذا الإتجاه الوضعى الذى عرف فى القرن التاسع عشر على يد أوجست كونت فى فرنسا – كما سبق أن أوضحنا.

كما حاول أعضاؤها تطبيق الطريقة العلمية فى التفكير على عبارات وألفاظ اللغة التى تصوغ فيها مشكلات الفلسفة، وجعلوا المعيار الذى نحكم بناء عليه بما إذا كان للقضية معنى، هو إمكان تحقيق هذه القضية فى الواقع الخارجى ولقد تطورت هذه الجماعة بفضل الجهود التى أضافها كارناب وآير، والتى كان من أهم أفكارها إنكار الميتافيزيقا فضلاً عن الإعتماد على مبدأ التحقق كمعيار لوجود معنى لعبارات اللغة أو خلوها من المعنى وتبرير رفض الميتافيزيقا لا لمجرد أنها أقوال خاطئة، بل على أنها خالية من المعنى أى مجرد لغو(1)

لكن كيف إستبعدت الوضعية الميتافيزيقا من مجال البحث العلمى، وأبقت على التحليل المنطقى وحصرت فيه معنى الفلسفة؟

إعتبر كونت واتباعه العبارات الميتافيزيقية أقل وضوحاً من قضايا اللاهوت، وصرح بأن هذه العبارات قد أثارت مشاكل أستعصى حلها على أذهان الميتافيزيقيين جميعاً ومن ثم وجب رفضها، والإكتفاء بقضايا المجال التجريبى لأن التثبت من صحتها فى حدود الخبرة الحسية ميسور لكل باحث، ومن رأى الوضعيين أيضاً أن التفكير الميتافيزيقى عديم النفع.

أما التجريبية المنطقية المعاصرة فإنها ترفض التسليم بالميتافيزيقا ليس على أساس أنها عديمة النفع أولا ولكن على أساس أنها كلام فارغ لا يحمل معنى يمكن وصفه بالصواب أو الخطأ.

– كما أن الوضعية المعاصرة لا تهتم بتحليل الفكر تاريخياً كما فعل كونت، لتبرر إستبعادها للتفكير الميتافيزيقى بل إنما تعالج جميع الأفكار على نمط واحد بصرف النظر عن مكانها فى التاريخ.

(1) Ibid : p.73-74.

والواقع أن نواة هذا الإتجاه الوضعى المنطقى فى مهاجمته للتفكير الميتافيزيقى قد عرف منذ قرنين من الزمان، فقد صرح داڤيد هيوم (جد الوضعية المنطقية) فى كتابه بحث في طبيعة العقل البشرى) برفض التفكير القبلى أداة لكشف أسرار الكون الغامض، وجعل التجربة والرياضة مصدر كل علم يطمأن إلي صحته وفى هذا يقول:

"إذا عرض لنا أى كتاب فى اللاهوت أو الميتافيزيقا وجب أن نسأل أنفسنا: هل يقوم هذا الكتاب على التفكير الرياضى المجرد؟ فإذا كان الجواب سلباً فلنسأل أنفسنا، هل يقوم على التفكير التجريبى الذى يتناول حقائق الواقع فى هذا الوجود؟ فإذا كان الجواب سلباً وجب أن نلقى بالكتاب فى النار ونحن آمنون، إذ لا يمكن أن يحوى مثل هذا الكتاب إلا السفسطة والمغالطة والخداع.(١)

وقد ترددت كلمات هيوم هذه عند المعاصرين من الوضعيين وأكد كارناب إتفاقه مع ما قاله هيوم حينما أقر أن قضايا العلوم والرياضة والعلوم التجريبية هى وحدها التى تحمل معنى، أما غيرها من قضايا العلوم المزعومة الأخرى فإنها عديمة المعنى.

رودلف كارنب:

يتفق كارناب مع غيره من فلاسفة الوضعية المنطقية فى أن الفلسفة لا تقر شيئاً جديداً وإنما هى تحليل للغة العلم. يقول كارناب فى تقديمه لمجموعة "وحدة العلم" The unity of science هدفنا هو التحليل المنطقى لا الفلسفة، وهذا ما أوضحه فتجنشتين من قبل حيث رأى أن الفلسفة تحليل أو توضيح فهو يقول فى رسالة منطقية فلسفية "ليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عدداً من القضايا بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة.(٢)

والفلسفة التى يتجنبها كارناب هى الميتافيزيقا – بالمعنى الذى يجعلها بحثاً فى أشياء لا تقع فى مجال الحس مثل "الشئ فى ذاته"، المطلق، المثل الأفلاطونية، والعلة الأولى للعالم، العدم والقيم الأخلاقية والجمالية وما إلى ذلك.

يأخذ كارناب فى تحليل مثل هذه العبارات الميتافيزيقية ليكتشف أنها فارغة من المعنى، لهذا يستبعدها. ويستشهد كارناب على ذلك بعدة أمثلة من الألفاظ، والعبارات ذات الدلالة

---

(1) D.Hume: An Enquiry concerning Human understanding. part III, p25.
(2) L.Wittgenstein, tractatus Logico. philosophicus p76.

الميتافيزيقية.، والتى تكون فى الوقت نفسه خالية من المعنى، ومنها كلمة (مبدأ) يقول إن هذا اللفظ من بين الألفاظ التى يستخدمها الفلاسفة أثناء بحثهم الميتافيزيقى - أى من حيث هو مبدأ للوجود، لان حيث هو أحد مبادئ المعرفة - فيفترض بعضهم مثلاً السؤال الآتى: ما هو أعلى "مبدأ للعالم"؟ أو (للأشياء أو للوجود)؟ ثم يشرعون فى الإجابة عن هذا السؤال بأنه الماء مثل طاليس أو الصورة أو الحركة أو الروح أو الخير ..إلخ وهذه كلها إجابات ميتافيزيقية ترتبت على إستخدام الألفاظ الميتافيزيقية فى الأسئلة التى تكون هذه العبارات رداً عليها.

وكل هذه العبارات فى نظر كارناب هى عبارات ذات دلالة ميتافيزيقية خالية من المعنى، ومن ثم يجب إستبعادها من مجال البحث العلمى.(١)

أشباه العبارات الميتافيزيقية، ويمثل لها كارناب بالعبارات التى تتكلم عن فكرة مثل الوجود المطلق أو فكرة العدم عند هيدجر، ويستشهد كارنب بفقرة مما كتبه هيدجر بعنوان "ما هى الميتافيزيقا" وكان يقول فيها: "إن الوجود فقط هو مما يجب البحث فيه، وما هو بخلاف ذلك عدم: الوجود فقط، وما هو أكثر من ذلك عدم، الوجود وحده وما بعده عدم. لكن ماذا نقول عن العدم وكيف يمكننا أن نجده؟ إننا نعرف العدم، فالقلق يكشف عن العدم...إلخ

فهذه العبارات كلها - عند كارناب - خالية من المعنى أو هى أشباه عبارات لأنها تتضمن ألفاظ ميتافيزيقية كالعدم والوجود.

الميتافيزيقا إذن خالية من المعنى أو هى على حد تعبير كارناب زائدة يمكن إستبعادها تماماً لا من الفلسفة فحسب، بل من الكلام ذى المعنى، وهذا ما عبر عنه كارناب بوضوح من خلال مقاله الذى أوردنا منه بعض النماذج التى رفضها كارناب - حذف الميتافيزيقا بإستخدام التحليل المنطقى للغة"، ونشر هذا المقال فى كتاب آير

"الوضعية المنطقية صفحة ١٠:٨١) من الكتاب.

كتب يقول: "كان هناك معارضون للميتافيزيقا فى تاريخ الفكر الإنسانى منذ العصور

(1) Carnap R.the Elimination of metaphysics (in the logical positivism ed by: Ayer, A.J. P. 60:67

القديمة، منذ شكاك اليونان – حتى فلاسفة التجريب فى القرن التاسع عشر ..كما كانت توجد أنواع مختلفة من النقد الذى يوجه إلى الميتافيزيقا ولقد ذهب بعضهم إلى أن مبدأ الميتافيزيقا فى حد ذاته، مبدأ باطل طالما أنه يناقض معرفتنا التجريبية، بينما إعتبره فريق آخر مبدأ غير يقينى على أساس أن مشكلات الميتافيزيقا هى مشكلات مفارقة لحدود المعرفة الإنسانية، متعالية عنها، كما ذهب كثيرين من اللاميتافيزيقيين إلى أن الإشتغال بالمسائل والمشكلات الميتافيزيقية تعتبر عملاً عقيماً. وينتهى كارناب إلى أن التحليل المنطقى فى الفلسفة المعاصرة، ينتهى بنا إلى أن جميع العبارات التى تتناول موضوعات تدخل فى نطاق الميتافيزيقا هى عبارات خالية من المعنى.

كارناب ومبدأ التحقق: Verification

يذهب كارناب إلى أن القضايا التأليفية الوحيدة التى تنطوى على معنى إنما هى تلك القضايا التى تتحدد "قيمة الصدق" فيها بالرجوع إلى الحس. وكل هذه القضايا – فيما يقول كارناب – محصورة فى نطاق العلم التجريبى. وحين يتحدث كارناب عن "التحقق" فإنه يعنى أن القضية تكون قابلة للتحقق إذا كانت قيمة الصدق المشتملة عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبرة الحسية. وتبعاً لذلك فإن القضايا التأليفية (التركيبية) الوحيدة التى تنطوى على معنى أو دلالة، هى تلك القضايا التى تقبل التحقق أو التثبت، وهى جميعاً قضايا علمية. وهذا هو معيار التحقق لأى معنى تجريبى.

ويتوقف كارناب عند بعض القضايا الميتافيزيقية التقليدية كالقضية القائلة بأن "ثمة إلهاً" أو أن "العلة الأولى للعالم هى اللاشعور" أو أن ثمة قوة فاعلية هى المبدأ الموجه لسائر الكائنات الحية. هنا يقول كارناب أنه لا يزعم أن أمثال هذه القضايا كاذبة ولكن يتساءل: ماذا تعنى هذه العبارات ليصل فى النهاية إلى الإعتراف بأنها فارغة تماماً من كل معنى. والسبب فى ذلك أن القضايا الميتافيزيفية التى تبحث عن "الماهية الحقيقة للأشياء" أو "الأشياء فى ذاتها" أو المطلق أو العدم – ليست قضايا تحليلية، كما أنها فى الوقت نفسه لا تقبل التحقق تجريبياً. فهى لا يمكن أن تكون إلا مجرد "أشباه قضايا"

جملة القول أن الجمل أو الألفاظ التى لها معنى هى الجمل التى يمكن التحقق من صدقها عن طريق التحقق الشكلى عن طريق المنطق والرياضة أو الرجوع إلى التجربة الحسية سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة. أما ما يخرج عن ذلك فهو أشباه قضايا لا

معنى لها. وعلى هذا الأساس أنكر كارناب الميتافيزيقا.

ولعل أبرز ما إشتهر به كارناب في مجال تحليل الألفاظ وبيان دلالتها وكشف غموضها هو إشتغاله بالسميوطيقا أو علم الرموز(١) Semiotics وهذه تنقسم إلى ثلاث أقسام هي:

١- البراجماطيقا: Pragmatics وهي لا تعني مذهب الزرائع البراجماتي وإنما يعني بها كارناب البحث في الرموز وطرائق إستخدامها وهي ما تزال محصورة في الإنسان الذي يستخدمها، أي تبحث في المتكلم نفسه بإعتباره أداة الكلام.

٢ – السنتاطيقا: وهي البحث في العبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها، بغض النظر عن المتكلم وعما تشير إليه الألفاظ من مدلولات.

٣ – السمانطيقا: وهي البحث في مدلولات الألفاظ أو الشئ الذي يرمز إليه.

وفيما يتعلق بعبارات اللغة يفرق كارناب بين ثلاثة أنواع من العبارات:

١ – عبارات شيئية، أي تتحدث عن شئ ما مباشر دون توسط إسم ذلك الشئ.

٢ – عبارة سنتاطيقية، وهي التي تتحدث عن كلمة من كلمات اللغة كأن تقول مثلاً: يكتب: مكونه من أربعة حروف، "الهرم" إسم يطلق على أثر مصرى قديم في الجيزة.

٣ – عبارة تتذبذب بين النوعين السابقين، فهي مصوغة على نحو يوهم بأنها تتحدث عن شئ ما مباشرة (كأنها من النوع الأول) بينما هي في حقيقة الأمر تنتمي إلى النوع السنتاطيقي (النوع الثاني) – وأمثال هذه العبارات سنطلق عليها إسم عبارات تتحدث عن "أشباه أشياء"(٢)

إلى هذا النوع (الثالث) الذي يقع وسطاً بين العبارات الشيئية والعبارات السنتاطيقية، تنتمي مسائل كثيرة وعبارات كثيرة متصلة بالأبحاث التي يقال عنها أنها فلسفية. فتفرقة كارناب بين العبارة التي تتحدث عن شئ، والعبارة التي ليست كذلك، فتوهم

(١) راجع في هذا : د.ذكي نجيب محمود : موقف من الميتافيزيقا : الفصل السابع ص٢٠٣ : ٢٢٠
(2) Carnap R : Logical syentax of language p. 285
نقلا عن كتاب د. ذكي نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ص ٢٢١

بأنها تتحدث عن شئ مع أنها تدور حول كلمة، فهذا الصنف الثانى – فيما يرى كارناب – صنف زائف من الكلام، لأن ما يسمى بالمشكلات الميتافيزيقية كله من هذا اللون الزائف الذى يدور الحديث فيه عن "أشباه أشياء" على حين أنه يوهم بغير ذلك.

والواقع أنه لابد لنا – فيما يقول كارناب – من أن نقيم تفرقة حاسمة بين وظيفتين مختلفتين من وظائف اللغة. فإن اللغة قد تعنى شيئاً أو قد تعبر عن بعض العواطف والرغبات.

والفلسفة – التقليدية قد دأبت على الخلط بين هاتين الوظيفتين مما ترتب عليه أن أصبحت ألفاظ الفلاسفة معبرة عن مجرد عواطف لا دالة على معان. لكن الفلاسفة الميتافيزيقيين مع ذلك، قد ظلوا يتوهمون أن عباراتهم تمثل "قضايا منطقية" تقبل ابرهنة فى حين أنها مجرد أنها تعبيرات عاطفية تكشف عن إنفعالات ومشاعر دفينة.

ألفرد.ج.آير: A.j.Ayer

يذهب آير – كغيره من فلاسفة الوضعية المنطقية – إلى أن الفلسفة لابد من أن تتخلى عن مهمة بناء المذاهب الميتافيزيقية، وأن تدع للعلم التجريبى مهمة البحث فى الظواهر التجريبية لكى تقنع هى بتحليل اللغة وإيضاح معرفتنا التجريبية بترجمتها إلى قضايا تنصب على "مضامن حسية" Sense - contents فمهمة الفلسفة الرئيسية – فيما يرى آير – ليست الإنتهاء إلى قضايا فلسفية معينة، أو إقامة نسق فلسفى متكامل بقدر ما هى تحليل وتوضيح العبارات والألفاظ التى نستخدمها فى لغتنا ونصوغ فيها المشكلات الفلسفية وقضايا العلوم.

فيقول فى هذا:

"يجب علينا أن نفرق بين الفلسفة وبين الميتافيزيقا، فبينما الفلسفة – بمعنى التحليل – ضرورية لتوضيح القضايا العلمية والعبارات العادية فى الحياة اليومية، نجد أن الميتافيزيقا بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة واجبة الحذف من دوائر المعارف الإنسانية. فعلى الفيلسوف أن يحصر جهده فى التوضيح والتحليل. (١)

(1) Ayer, A.J: Languge, Truth and Logic p30,50

- ويساير آير جماعة الوضعية المنطقية فيقول معهم بإستحالة الميتافيزيقا لأنها تحاول تجاوز دائرة المحسوس فتقدم لنا قضايا زائفة لا سبيل إلى التحقق من صحتها أو كذبها تجريبياً.

ويعرف آير العبارة الميتافيزيقية - فى كتابه: "اللغة، الصدق والمنطق"

فيقول : أنها عبارة يراد بها أن تعبر عن قضية حقيقية، لكنها فى حقيقة أمرها لا هى بمعبرة عن تحصيل حاصل، ولا عن فرض تحققه التجربة - ولما كانت تحصيلات الحاصل والفروض التجريبية تستنفد كافة القضايا ذات المعنى كان لنا ما يبرر التأكيد بأن ما تقوله الميتافيزيقا خال من المعنى. (١) آير والقول بمبدأ التحقق.(*)

عبر آير عن مبدأ التحقق فقال:«إن أيه عبارة تكون ذات دلاله حقيقية بالنسبه لأى شخص، وإذا كان فقط هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التى توحى هذه العبارة بالتعبير عنها، أى إذا عرف ما هى الملاحظات التى تقوده - فى ظروف معينة - إلى قبول القضية على أنها صادقة أو رفضها على أنها كاذبة.(٢)

فرق آير - فيما يتعلق بمبدأ التحقق - بين التحقق العملى أو الفعلى، التحقق من حيث المبدأ أو التحقق الممكن. يقول:

"من الواضح أننا جميعاً نفهم وفى حالات كثيرة نعتقد في صحة قضايا - لم نبدأ أو نخطو خطوة فى سبيل تحقيقها. وكثير من هذه القضايا هى مما يمكن التحقق منها إذا ما بذلنا شيئاً من الجهد، لكن يتبقى لدينا عدداً من القضايا ذات الدلالة وتتعلق بأمور الواقع -

---

(1) Ibid. p31.

*الواقع أن القول بهذا المبدأ لايقتصر على آير،كارناب وحدهما، بل هو مبدأ أساسى بالنسبه لكل فلاسفة الوضعية المنطقيه، أستمدوه من قول شليك بأن معنى القضية هو طريقة تحقيقها أو على حد تعبيره هو: أن القضيه لايكون لها معنى إلا إذا كان من الممكن التحقيق من صدقها أو كذبها. والقضية التى تتكلم عن نفس الواقع الخارجى الواحد وتكون صادقه وكاذبه أيضاً، إنما لا تقول شيئاً عن العالم، بل هى قضية فارغه لا أستطيع أن أقول إنها ذات معنى. والتحقق الذى يذهب إليه شليك يعنى أنه إمكان وجود مايقع فى خبرتنا من الواقع الخارجى بحيث يكون هو معيار صدق أو كذب القضية بناء على مقارنتها به .

(2) Ayer., A.J: Language, Truth and Logic.p18.

إلا إننا لا نستطيع أن نحققها حتى لو أردنا ذلك، وهذا راجع إلى نقص الوسائل العلمية التى تمكننا من أن نضع أنفسنا فى الموضع الذى يمكننا من القيام بهذه الملاحظات. والمثل على هذه القضايا القضية القائلة: بأن "هناك جبال على الوجه الآخر للقمر"..فأنا لا أستطيع أن أقرر بالملاحظة الفعلية ذلك، إلا إننى من الناحية النظرية، أعرف ما هى الملاحظات، أن أتوقع أن الاحظها لو اتيحت لى الفرصة الفعلية لذلك.

ولذا فإننى أقول هذه القضية تكون قابلة للتحقيق من حيث المبدأ (أى ممكنة التحقق) على الرغم من كونها غير قابلة للتحقق عملياً (بالفعل) ولهذا فهى ذات معنى.

أما إذا أخذنا "شبه القضية" الميتافيزيقية التالية:

"إن المطلق يدخل فى كل عملية نمو وتطور، وإن كان هو نفسه لا ينمو ولا يتطور" فسنجد أنها غير ممكنة التحقق، حتى ولو من حيث المبدأ.(١)

وكذلك القضية: "الله موجود" بمعنى أن ثمة كائناً فائقاً للطبيعة هو الذى أوجد العالم وخلق الكائنات، فإننا عندئذ إنما نتفوه بعبارة فارغة من كل معنى، لأننا نقرر قضية لا تحتمل الصدق أو الكذب، ولا تقبل التحقق على أى نحو ما من الأنحاء. وما دمنا لا نستطيع أن نحدد (حتى ولو مبدئياً على الأقل) نوع الإجراءات أو العمليات التى يمكننا القيام بها من أجل التحقق من صحة أو كذب تلك القضية، فإن قولنا بأن "الله موجود" لن يكون سوى لغو فارغ لا معنى له.

إنكار الميتافيزيقا:

جملة القول أن العبارات الميتافيزيقية لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو دائرة الحس، أعنى انه ليس لها أدنى علاقة مباشرة بالملاحظة الحسية فلا مجال للحكم عليها بأنها كاذبة أو صادقة، وبالتالى فإن من واجبنا أن نقرر أنها أشباه قضايا أو مجرد أقوال فارغة من كل معنى.

فالمسلمة الرئيسية للميتافيزيقا ألا وهى القول بوجود حقيقة فائقة للحس - Super natural ليست فى حد ذاتها بقضية وإنما تنشأ الميتافيزيقا عن رغبة الناس فى الإمتداد

(1) Ibid :p.22.

بعواطفهم وإنفعالاتهم إلى ما وراء حدودها المشروعة، فتراهم لا يقررون فى الواقع أى شئ، وإنما يعبرون فى الظاهر بصيغة عقلية، عن بعض الإنفعالات أو العواطف التى تترجم عن نفسها عادة من خلال الأعمال الأدبية والفنية(١).

هكذا أنكر فلاسفة الوضعية المنطقية الميتافيزيقا إما لأن الميتافيزيقا مستحيلة لتناقض أقوالها كما قال شليك، أو لأنها أقوال فارغة من المعنى كما ذهب إلى ذلك فتجنشتين، كارناب، آير.

آير والقيم الأخلاقية

يرى آير أن أحكام القيمة لا تعد أحكاماً صادقة أو كاذبة، بل هى مجرد أقوال تعبر عن إنفعال المتكلم إزاء شئ ما والإنفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب. العبارات الأخلاقية ليست سوى عبارات معيارية، ومن ثم فهى لا تخضع لأى حساب تجريبى، وهى لا تشير إلى مفاهيم ولا تضيف شيئا إلى المضمون الواقعى.

إذ لو كانت القضية الأخلاقية وصفا لشئ خارجى لأمكن مراجعة صدقها بالمطابة بينها وبين ذلك الشئ الخارجى، لكن الحكم الأخلاقى ليس من هذا القبيل الوصفى، ليس هو حكماً على واقع شيئ عينى موضوعى بعيد عن ميول المتكلم ورغباته وأهوائه. فالحكم الأخلاقى إذن لا إثبات له ولا نفى، حكمه فى ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأمر وما إلى ذلك من الأشياء التى تعبر عن حالة شخصية ولا تصور الواقع الخارجى.(٢)

وتبعا لذلك فإنه لا موضع للحديث عن موضوعية القيم ما دامت القيم بطبيعتها مجرد توجيهات تشير علينا بالإتجاهات التى لابد لنا من إتخاذها. صحيح أن بعض المذاهب الطبيعية تحاول صبغ القيم الأخلاقية ببعض المعانى الوصفية – كما هو الحال مثلاً حين يصف نبتام "الصواب الخلقى" بقوله إنه "ما يؤدى إلى أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس" ، ولكن الحقيقة أن المذهب النفعى نفسه لا يخرج عن كونه حكماً أخلاقياً يتخذ مبدأه من "السعادة" ويقيم الأفعال بحسب درجة إقترابها أو بعدها عن هذا المعيار

(1) Ibid: p.45 - 49.
(2) Ayer, A.J: Languge, Truth and Logic.p107.

الأخلاقى.فنحن هنا بإزاء "توصية" أو نصيحة "لا بإزاء تقرير لواقعة."(١)

(١) د. زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ج١. ص٣١٩: ٣٢٤.

الفصل الثالث:

رفض الموقف التقليدى

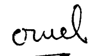
عرضنا فى الفصل السابق لرفض الميتافيزيقا أو إستبعادها بصورة مطلقة وذلك من خلال عدة إتجاهات فلسفية. فقد تم إستبعاد الميتافيزيقا قديما على يد السفوسطائية ودعاة مذهب الشك الذين ردوا الوجود إلى الكثرة والتغير، وإمتنع عندهم العلم والحقيقة الثابتة المطلقة. وجاء المذهب الشكى ليؤكد هذا الرفض لكل حقيقة، وبالتالى إنكار - ليس فقط - الميتافيزيقا، ولكن كل علم وكل تقدم على الإطلاق. وفى العصر الحديث تمثل رفض الميتافيزيقا فى شك هيوم فى مصدر التصورات العقلية، وإرجاعها إلى قانون تداعى المعانى، وإنكار العلية والضرورة فى مجال الفلسفة، وهكذا جاءت فلسفته التجريبية رافضة لأى موقف ميتافيزيقى مفارق. وفى القرن التاسع عشر لقيت الميتافيزيقا هجوماً عنيفاً على يد مؤسس المذهب الوضعى أوجست كونت، الذى ذهب إلى أن تقدم الإنسان مرتبط بعدوله عن الميتافيزيقا، وإتجاهه إلى التفسير العلمى للظواهر، لأن الميتافيزيقا عنده تمثل مرحلة من مراحل التفكير أو التطور إنقضى عهدها.

وتطور المذهب الوضعى على يد فلاسفة التحليل واتباع الوضعية المنطقية الذين أنكروا القضايا الميتافيزيقية بإعتبار أنها كلام فارغ لا يحمل معنى.

ونعرض الآن - فى هذا الفصل - لموقف آخر من مواقف الميتافيزيقا أحياناًما يطلق عليه إسم موقف التعديل، لأنه يقف وسط بين الرفض والتأييد، فهو لا يرفض الميتافيزيقا رفضاً مطلقاً، وإنما يرفض الميتافيزيقا بالمعنى التأملى التقليدى، ويفهم الميتافيزيقا لا بوضعها البحث فيما وراء الظواهر وإنما بوصفها البحث فى الطبيعة (كما هو الحال عند فرنسيس بيكون)، أو بوصفها علم حدود العقل البشرى (كما أوضحها كانط).

إلى جانب هذا نجد إتجاه آخر يرفض الميتافيزيقا بمعنى التأمل الخالص ولكنه يقيم بعض الإتجاهات الأنطولوجية ذات الطابع الميتافيزيقى، هذا الإتجاه هو: إتجاه الفكر الوجودى.

فرنسيس بيكون وميتافيزيقا الطبيعة:



كان الفكر الإنجليزى يرفض البحث فى الميتافيزيقا التقليدية، ولكنه كان يبحث فى طبيعة المعرفة الإنسانية. وقد لجأت الفلسفة الإنجليزية إلى التجربة ورفضت الأفكار الفطرية من أجل البحث عن مصدر المعرفة الإنسانية.

– هذا الإتجاه العلمى التجريبى يمثله رأى فرنسيس بيكون الذى رأى أن الهدف الأسمى للعلم يجب أن يكون زيادة قدرة الإنسان على الأشياء، وذلك لن يكون إلا بفضل العلم التجريبى.

فالإنسان لا يؤثر على الطبيعة بواسطة القوى الخفية بل بواسطة العلم التجريبى وحده.

– وإذا كان ديكارت – أبو الفلسفة الحديثة ورائد الحركة العقلانية قد طالب بالتحرر من سلطان القديم بصفة عامة وسلطة أرسطو بوجه خاص، فإن بيكون يتفق معه فى هذا حيث أنه قد ألف الأورجانون الجديد ١٩٢٠ معارضاً فيه منطق (أورجانون) أرسطو، وأشار فيه إلى منهج البحث فى العلوم الطبيعية، تلك التى تعتمد على المشاهدات الواسعة، بحيث يجمع الباحث أكبر قدر من المشاهدات مع التحقق من صحة الفروض بالتجربة.

وقد حاول بيكون فى كتابه هذا أن يضع لنا قواعد لإجتناب الخطأ والأهتداء إلى الحقيقة. وأراد أن يبين لنا خصوبة الإستقراء وعقم المناهج المدرسية القائمة على قياس أرسطو.

وقد أعلن بيكون ضرورة التخلى عن الميتافيزيقا – بالمعنى التأملى الخالص – بوصفها دراسة عقيمة لا فائدة منها ولا طائل تحتها.

وقد ذهب بيكون إلى أن الفلسفة الحقيقية إنما هى تلك التى تعمل على إيضاح لغة الكون وتفسير كلمات الطبيعة.

عرض بيكون فى كتابه هذا لمختلف ضروب الخطأ التى يتعرض لها الإنسان. فنحن فى رأيه معرضون للوقوع فى أربعة أنواع من الخطأ العقلى، أطلق عليها أسم ٣الأصنام أو الأوهام idols

فهناك أولاً: أوهام القبيلة (أو النوع البشرى) التى نقع فيها لمجرد كوننا بشراً. ومن أمثلتها تحكم أمانينا فى إتجاه تفكيرنا. (النزعة الذاتية)

وهناك أوهام الكهف وهى نقاط الضعف الفردية فى كل شخص، وهذه لا حصر لها ولا عد. وهناك أوهام السوق فهى الأخطاء الناجمة عن ميل الذهن إلى الإنبهار بالألفاظ، وهو خطأ يتفش فى الفلسفة بوجه خاص.

وهناك أخيراً أوهام المسرح، وهى تلك الأخطاء التى تنشأ عن المذاهب والمدارس الفكرية. (وهنا يقصد أرسطو بوجة خاص). (١)

– وإذا كان بيكون يؤمن بضرورة الإستقراء والرجوع إلى التجربة، فهو – يرفض التجريبية الخالصة لأنه يرى أن الوقائع غير المرئية لا تقنع العلم. فلسفته إذن تقف بين العقلانية المجردة، والتجريبية الخالصة. وهو يدعو إلى تجديد العقل بواسطة التجربة حتى لا يتجمد ويتحجر فى مبادئ ثابتة. العقل يجب أن ينفتح على التجربة. ويقول بيكون: "توجد فى السماء والأرض أشياء أكثر مما فى كل الفلسفات".(٢)

نقد الميتافيزيقا التقليدية:

ذهب بيكون إلى أن البحث الأستقرائى السليم لا يكون إلا بغياب كل الأفكار السابقة. فأولئك الذين تملأ عقولهم التأملات لا يصلحون للقيام بالتجربة العلمية. إنهم يتحيزون لتأملاتهم، وهذا التحيز يجعلهم مستعدون لملاحظة الوقائع التى تؤيد تأملاتهم فحسب، وغير راغبين فى ملاحظة الوقائع التى تفندها.

من هذا يمكن القول أن بيكون هو أول من مهد الطريق نحو إستبعاد الميتافيزيقا – فى العصر الحديث – بالمعنى التأملى الخالص، وذلك طبقاً لتفرقته الدقيقة بين العلم والميتافيزيقا من حيث المنهج. فالميتافيزيقا تستخدم المنهج التأملى، أما العلم فيستخدم المنهج الأستقرائى، وهناك تقابل واضح بين المنهجين.

وهكذا يتضح لنا أن معارضة بيكون للميتافيزيقا ليست رفضاً لطبيعة الميتافيزيقا (كما رأينا هذا عند أصحاب الوضعية المنطقية) وإنما هو معارضة لمنهجها التأملى، ورفض للنتائج التى يؤدى إليها هذا المنهج.

ويرى بيكون أننا سنصل، بالعلم وتطويره، وعن طريق البدء بالملاحظة، ومن ثم تطوير النظريات تطويراً يصل بها إلى درجة من التحديد، عن طريق صعود سلم

(١) برتراند رسل: حكمة الغرب ج٢ الفلسفه الحديثه والمعاصرة. ترجمة فؤاد زكريا ص٦١:٦٢.

(٢) راجع فى هذا : كتاب د. نازلى اسماعيل حسين: الفكر الفلسفى :ص٣٤٥:٣٥٤، كتاب. د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: منهج الاستواء عند بيكون الجانب السلبى والجانب الإيجابى فى منهجه ص١٨٧:١٩٦.

الاستقراء درجة درجة، سنصل إلى أشد النظريات أساسية، ألا وهى الميتافيزيقا العلمية. فهذه الميتافيزيقا ستكون علمية، لأنها لن تتحقق بالمنهج التأملى، وإنما بالمنهج الاستقرائى، وتصبح الميتافيزيقا بهذا المعنى جزء من فلسفة الطبيعة أى الميتافيزيقا التى تهتم بالطبيعة لا بما وراءها". (١)

كانط وميتافيزيقا النقد:

النقد تمهيد للميتافيزيقا

يقول كانط فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه "نقد العقل الخالص Critique: of Pure Reason

"أحاول أن ألتمس للميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علماً على غرار علمى الرياضة والطبيعة"(٢)

أراد كانط أن يحدث ثورة فى الفلسفة أو فى علم ما بعد الطبيعة يهدف من ورائها وضع حدود لقدرتنا المدركة لكيلا يطلق العقل لنفسه العنان ويبحث فى أمور ليست من إختصاصه، لذلك سمى فلسفتة بالفلسفة النقدية. وبرهن كانط على أن البحوث الميتافيزيقية التى كانت شائعة حتى عصره هو خالية من الصيغة العلمية، وهى البحوث التى كتبت فى علم النفس النظرى وفى علم الكون النظرى وفى العلم الآلهى.

أى البحوث التى تتناول النفس، العالم، الله. وبين أنه كلما إنطلق العقل فى إدعاءاته النظرية المجردة وبعُد عن التجربة أدى به هذا إلى الوقوع فى تناقضات لا حد لها بحيث يستطيع أن يثبت بسهولة الشئ ونقيضه.

لهذا أراد كانط بكتابه "نقد العقل الخالص" أن يمهد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أخطاء الميتافيزيقا القديمة. فهذا الكتاب لم يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً بقدر ما هو تمهيد أو منهج أو أداة تساعد على كشف الطريق الصحيح للبحث الميتافيزيقى.

---

(1) Bacon's philosophical works, London, 1905.p.84.
د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ص٢٢٥:٢٢٦.
(2) Kant: critique of pure Reason :by orman Kemp smith, macmillan. 1963. . 30.

مهمة النقد إذن هي تقويض الميتافيزيقا بالمعنى القديم أى بالمعنى المجرد، وإقتصارها على البحث فى الظواهر التى فى مقدور العقل البشرى المحدود والتى لا تتعدى حدود التجربة.

بدأ كانط عمله بأن ترك الموضوعات الميتافيزيقية جانباً. وهى البحث فى الله والحرية والخلود – حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضى وبناء العلم الطبيعى، ثم يعود بعد ذلك إلى البحث الميتافيزيقى ليقيمه على نفس الركائز التى تقوم عليها العلوم الطبيعية والرياضية.

ويقول كانط فى مقدمة كتابه "نقد العقل الخالص" : "إن محاولة تغيير طريقة البحث فى الميتافيزيقا حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة، هى الغرض الرئيسى من هذا الكتاب" (١)

– يرى كانط أن فى مقدور الفيلسوف متى سيطر على الفلسفة التمهيدية وأتقنها أن يعود إلى هدفه الأصلى ألا وهو التأمل الميتافيزيقى، ومن ثم تستطيع الميتافيزيقا أن تتقدم بنفس الخطى الثابتة التى تتقدم بها الرياضة وعلم الطبيعة.

النقد عند كانط لم يكن يبغى هدم الميتافيزيقا بل تأسيسها وإحياءها.

يقول كانط فى مقدمة كتابه "تمهيد لكل ميتافيزيقا مقبله تريد أن تكون علماً" : هدفى أن أقنع سائر الذين يعدون الميتافيزيقا مبحثاً جديراً بالدراسة، بأنه يتحتم عليهم أن يتوقفوا عن عملهم مؤقتاً، وأن يصرفوا النظر عن كل ما صنع حتى الآن، وأن يضعوا أولاً السؤال التالى: هل من الممكن قيام شئ كالميتافيزيقا؟

هذا هو السؤال الأساسى فى فلسفة كانط وكان يهدف من ورائه إلى هدم أو تقويض الميتافيزيقا وتأسيسها فى آن واحد، بمعنى هدم الميتافيزيقا التقليدية التى شرع بيكون فى تقويضها وإقامة ميتافيزيقا جديدة على أسس علمية.

ويعترف كانط أنه لم يكن يهدف إلى تقويض الميتافيزيقا فيقول: "أننى أبعد ما أكون

(1) Ibid :p.25.

عن أن أنظر إلى الميتافيزيقا على أنها شئ تافه يمكن الاستغناء عنه لدرجة أنني مقتنع تماماً بأن الوجود الحق والدائم للجنس البشرى لا يقوم إلا عليها ولا يكون إلا بها.(١)

كانط إذن لم يبغ هدم الميتافيزيقا ولا إستبعادها وإنما إسستهدف إصلاحها وإحياءها والنهوض بها من عثرتها لكى تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية.

نقد الميتافيزيقا التقليدية:

يعد كتاب "نقد العقل الخالص" بحثا فى الميتافيزيقا لأنه بحث فى نظرية المعرفة. يحاول كانط فى هذا الكتاب أن يهدم الميتافيزيقا القطعية (الدجماطيقيه)، ويقيم ميتافيزيقا جديدة

وتتمثل الميتافيزيقا الدجماطيقيه التى شرع كانط فى تقويضها فى تيارين رئيسين: التيار العقلى الذى يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده مستقلاً عن التجربة الحسية.

التيار الثانى: التيار التجريبى الذى أراد أن يقصر المعرفة على ما تأتى به الحواس ومن ثم هاجم الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التى لا غنى عنها فى كل معرفة حقه فثورة كانط فى هذا الكتاب يوجهها ضد فلسفة ليبنتز وفولف وذلك بجعله القوة الحساسة مصدراً من مصادر المعرفة، وتمييزه بين الحس والذهن: إدراك الظواهر من شأن قوة الحس، إدراك الحقائق أو الأشياء فى ذاتها من أختصاص الذهن.

فكانط على العكس من ليبنتز وفولف، يجد أن ثمة فرقاً كيفياً بين الحس والذهن، وهو يبنى العلم الرياضى على العيان القبلى للقوة الحساسة.

وهكذا ينقد كانط التيار العقلى. ممثلاً فى فلسفة ليبنتز وفولف لأنه تجاوز حدود العقل وطاقاته وأدعى إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن أن تكون موضوعات للتجربة، مثل الله والحرية الإنسانية وخلود النفس، فهذه الميتافيزيقا تريد أن تجاوز كل تجربة.

---

(١) أحلام صاحب رؤى مفسرة فى ضوء أحلام الميتافيزيقا: رسالة إلى مندلسون٣٦٦ (نقلاً عن كتاب د. رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفه المعاصرين ص١٣.

"ولقد كانت الميتافيزيقا التقليدية وخاصة عند فولف تنقسم إلى ثلاثة أقسام: علم النفس العقلى، علم الكون العقلى، اللاهوت العقلى.

وقد وجه كانط نقده إلى هذه الأجزاء الثلاثة من الميتافيزيقا وكان نقده يقوم على البحث عن مبادئ العقل فى كل علم من هذه العلوم، ثم الحكم على العقل بعدم تجاوز حدود التجربة بهذه الأفكار وإلا وقع فى الخداع الميتافيزيقى. (١)

– تأثر كانط بعد ذلك بالفكر الإنجليزى وأصبح أشد قرباً إلى النزعة الواقعية، ونسب أهمية إلى العلم الطبيعى. وقد عبر عن ذلك بقوله أن العقليون أمثال ليبنتز وفولف يقيمون عوالم فكرية معلقة فى الهواء لا ترتبط بعالم الواقع. والميتافيزيقى فى نظره إنسان يحكم بعقله مثله مثل الروحانى.

النقد عند هيوم:(٢)

يقول كانط فى كتابه "المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة". أعترف صراحة بأن تنبيه ديفيد هيوم أيقظنى أولاً من سباتى الدوجماطيقى من سنين مضت، ووجه بحوثه فى الفلسفة النظرية وجهه جديدة تماماً. ومعنى ذلك أنه قد وجد فى نقد هيوم تنبيهاً يدعو المفكرين والفلاسفة إلى الكشف عن حقيقة التصورات العقلية ومصدرها. وهو يرى أن تصورات العقل ليست فى حقيقة الأمر، صادرة عن طبيعة العقل وحده، بل هى تصورات يستخلصها العقل من التجربة.

معنى هذا أن هيوم هو الذى أخرج كانط من إطار الفلسفة الألمانية (ليبنتز وفولف) التى تأثرت بها فى مرحلة ما قبل النقد.

ورغم أن هيوم يعد – كما يقول كانط ـ هادياً ومرشداً له إلا أن النزعة التجريبية المتطرفة عند هيوم قد جعلت كانط يرى أنها معيبة هى الأخرى. لقد إنتهى هيوم بهذه

---

(١) راجع فى هذا : د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفه الالمانيه نظريه العلم: نقد الميتافيزيقا التقليديه: ص٢٠٣: ٢٣٣، د. زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفه النقديه: الفصل الثالث: الميتافيزيقا غير المشروعه ص١٠٩:١٤٦.

(٢) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفه الالمانيه ص١٥٩.

النزعة التجريبية إلى الشك فى مصدر التصورات العقلية، وقوض بناء الميتافيزيقا، أما كانط فلم يصل فى نقده وفلسفته النقدية إلى درجة الشك كما أنه أراد بناء صرح جديد للميتافيزيقا.

نخلص من هذا أن تيار النزعة التجريبية معيب هو الآخر - فى رأى كانط. لأنه أقتصر على معطيات التجربة الحسية. صحيح أن المعرفة ترتد إلى التجربة من حيث مادتها، ولكنها تنتمى إلى العقل من حيث إطارها.

ومن هنا فقد سعى كانط إلى طريقة لإدخال الضرورة والشمول فيما يستمده العقل من معطيات حسية لارابطة بينها.

وهكذا رأى كانط أن مشكلة الميتافيزيقا ينبغى أن تنحصر فى دراسة المعرفة البشرية، وفى هذه الحالة تصبح الميتافيزيقا علم حدود العقل البشرى، وتصبح مشكلتها هى مشكلة أى علم، أعنى كيف يمكن أن تكون قضاياه ضرورية وشاملة من ناحية. وتتضمن علماً بالواقع من ناحية أخرى.

الميتافيزيقا المشروعة أو الميتافيزيقا بوصفها علماً:

هل الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً؟ لكى نجيب على هذا السؤال نتساءل أولاً: هل الميتافيزيقا ممكنه بوصفها نزوعاً طبيعياً فى الإنسان؟ أجاب كانط بالإيجاب.

فعلى الرغم من أن كل معرفة بشرية إنما تبدأ بالحدوس الحسية والتجربة إلا أن هذا لا يمنعنا - فى رأيه - من أن نهتم بالبحث فى موضوع "الأشياء فى ذاتها". فإن التجربة لا تكفى وحدها لإشباع نهم العقل البشرى. والميتافيزيقا التى تعلق بها الإنسان فى سعيه نحو توحيد المعرفة البشرية إنما هى مظهر من مظاهر عدم كفاية التفسير الطبيعى من أجل إرضاء العقل. فنحن ميتافيزيقيون بطبيعتنا لأننا نميل دائماً إلى البحث عن شئ اخر يعلو على كل تجربة، ولأننا نسعى بإستمرار نحو التعرف على ما يمتد فيما وراء حدود كل معرفة موضوعية.

يقول كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" : "على الرغم من أننا ننظر إلى الميتافيزيقا على أنها قد أخفقت حتى الأن فى محاولتها فهى مع ذلك علم ضرورى تماماً لطبيعة العقل البشرى"

وفى المقدمة لكل ميتافيزيقا يقرر كانط أن الإنسان لا يستطيع أن يتخلى عن الميتافيزيقا، فكما أن الإنسان لا يحيا بلا تنفس فهو لا يقوى عن التخلى عن الميتافيزيقا".(1)

– والحق أن الفلسفة النقدية عند كانط تؤكد لنا أن الوجود الذى ندركه فى التجربة إنما هو عبارة عن ظواهر أما الماهيات فنحن لا نستطيع إدراكها بالحس ولا حتى بالعقل.

فكانط يستبعد من مجال العقل النظرى جميع الماهيات التى تقع تحت الحس. وكل ما يخرج عن نطاق أو حدود التجربة لا تكون معرفته ممكنه.

معرفة العلم فى حدود عالم الظواهر أما المعرفة الميتافيزيقية فهى تتخطى هذا المجال. إن كلا من الرياضة الخالصة والعلم الطبيعى الخالص لا يعنى بموجودات مفارقه عالية عن نطاق التجربة، ذلك أن عناية كل منهما تقتصر على شروط التجربة الممكنة. أما الميتافيزيقا فموضوعاتها مطلقة لا مشروطة مثل الله، الحرية، الخلود.

يقول كانط فى "نقد العقل الخالص". أن الله بمحض تعريفه لا يدخل فى حدود التجربة الإنسانية، فهو أولاً وقبل كل شئ ماهيه خالصة والعقل بطبيعته لا يدرك الماهيات، ولذلك ينبغى أن نفطن الى التناقض الذى يدخل فى كل الأدلة التقليدية التى تهدف إلى إثبات وجود الله، كما أنه يرفض كل ما يقال عن ماهية العالم أو قدمه أو حدوثه، وكل ما ذكره الفلاسفة حتى الآن عن ماهيه النفس الإنسانية، هذه الأقوال التقليدية تقوم على مغالطات منطقية.

الميتافيزيقا المشروعة فى رأي كانط هى تلك التى تحرص على إستخدام أفكار العقل الخالص إستخداماً مشروعاً، فلا تجعل منها سوى مجرد قواعد لهداية الذهن فى سعيه نحو المعرفة الموحدة المتكاملة. بدلاً من أن تحاول فرضها على التجربة بإعتبارها مبادئ ذات قيمة موضوعية مطلقة.

والنقد – فى نظر كانط – هو الوسيلة التى بمقتضاها تنتقل الميتافيزيقا من مرحلة النزوع إلى مرحلة العلم، تنشأ الحاجة إليه من داخل الميتافيزيقا نفسها. إن مهمة النقد هى التمييز بين الظواهر، الأشياء فى ذاتها، بغير هذا التمييز سوف تكون الميتافيزيقا مستحيلة.

(1) paton, Kant's Metaphysic of Experience. London, Allen and un-.win,1936. v1p.82.

يرى كانط أن المعانى أو التصورات - على الرغم من أنها أولية أى سابقة على

على التجربة إلا أنه لا يجوز إستخدامها إلا فى نطاق التجربة فقط. وبالتالى فإن كل ما نعرفه إنما هو « الظاهرة » فقط لا الشىء فى ذاته.

الشىء فى ذاته - فى تصور كانط - لا نعرف عنه شيئاً، ذلك أن المقولات أو الصور الذهنية قد فرضت من قبلنا نحن على الطبيعة، وبالتالى فلايمكن تطبيقها بطريقة. مشروعة على المعقولات أو الحقائق أو الأشياء فى ذاتها. كل ما نستطيع أن نتصوره هو أن نتصور الشئ فى ذاته، ولا يمكن أبداً أن نرقى من الظواهر إلى معرفة الأشياء فى ذاتها، لأن العقل البشرى - إذا حاول أن يفعل هذا - يقع فى الكثير من المتناقضات، لأنه سيتخطى حدود التجربة.

وهكذا يمكن القول بأن نقد كانط للميتافيزيقا ليس نقداً من الخارج، كما هو الحال عند فلاسفة التحليل، الوضعية المنطقية، بل كان نقداً من داخلها يستهدف إحياءها لا تقويضها

- إن تأسيس الميتافيزيقا مثل تأسيس أى علم يتطلب منا نقداً تمهيدياً، وبهذا النقد وحده يمكن أن تصبح الميتافيزيقا علماً.

تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق [1]

من العقل النظرى إلى العقل العملى

يعرف كانط الميتافيزيقا فى كتابه "نقد العقل الخالص" بأنها العلم الذى يقوم وحده بحل المشاكل التى لا يمكن تجنبها وهى وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس.

وفى الطبعة الثانية من كتابه يقول: "أن الميتافيزيقا لها ثلاثة أفكار فقط تتخذها موضوعات خاصة لمباحثها هى الله والحرية والخلود، وما المشاكل الأخرى التى يتناولها

(١) راجع هنا: كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق: ترجمه الى العربيه د. عبد الغفار مكاوى::١٩٦٥م. الفصل الرابع من كتابنا: القيم الأخلاقيه فى الفكر الاسلامى والفكر الحديث والمعاصر ص٩٢:٩٧ (كانط: تأسيس ميتا[illegible] الأخلاق.)

هذا العلم إلا مجرد وسائل تستخدم لبلوغ هذه الأفكار وتأسيس حقيقتها.

ويرى كانط أن الخطأ الجوهرى الذى وقع فيه معظم الميتافيزيقيين - من أصحاب المذهب الإيقانى - هو أنهم حاولوا الإمتداد بأفكارهم عن النفس والعالم والله إلى ما وراء حدود التجربة فإستخدموا تلك الأفكار إستخداماً متعالياًغير مشروع.

وليس معنى هذا أن كانط يزعم عدم وجود هذه الأفكار الميتافيزيقية، بل هو يرى أنه ليس فى وسع العقل البشرى إدراك وجودها وماهيتها. ولكنه من ناحية أخرى يؤكد أهمية الميتافيزيقا بإعتبارها إعترافاً بأن ثمة شيئاً فيما وراء المحسوس، إن كان عقلنا غير مُيسر لإستيعاب ذلك الشئ.

ومن المؤكد - رغم هذا - أن كانط لم يقتصر على الكشف عن أوهام الميتافيزيقا، بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه، لأنه لاحظ أنها تستند إلى طبيعة العقل البشرى نفسه، وتقوم على قوانين الروح الإنسانية نفسها، فلم ينظر كانط إلى الميتافيزيقا بإعتبارها وهماً لابد من القضاء عليه، بل هو قد إعتبرها ميلاً طبيعياً نابعاً من صميم تكويننا البشرى.

وإذا كان العقل البشرى يعجز عن البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقا وهى النفس والعالم والله، إلا إنه ليس فى وسعه - أيضاً - عدم البرهنة على وجود هذه الموضوعات ويؤكد كانط أن أفكار العقل أفكاراً أساسية وهى تمثل ممكنات هامة وقد تستحيل إلى حقائق ثابتة إذا انضافت إليها قوة أخرى تفتح أمامنا السبيل للإيمان بها.

وبهذا المعنى يكون كانط قد هدم الميتافيزيقا التقليدية لكى يمهد الطريق لميتافيزيقا الإعتقاد أو الإيمان التى ستحل محل ميتافيزيقا العلم، وهكذا يكون نقد العقل النظرى مجرد تمهيد ضرورى إلى نقد العقل العملى.

وهكذا فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يضرب صفحاً عن أفكار العقل بدعوى أنها عقيمة، أو أن يقف موقف عدم الأكتراث من مشكلات حيوية تمس مصير الإنسانية ذاتها، ذلك لأن الأصل فى ظهور الميتافيزيقا إنما هو ذلك الميل الطبيعى الموجود لدى العقل البشرى، والذى يدفعه دائماً نحو التطلع إلى ما يمتد فيما وراء حدود المعرفة الميسرة له

تجريبياً.

الميتافيزيقا ليست وليدة الصدفة لأن العقل هو الذى أرادها ومعنى هذا أن الميتافيزيقا - مثلها فى ذلك كمثل أى علم آخر - إنما هى من خلق الطبيعة نفسها، فلا مجال لإعتبارها مجرد نتيجة لإختيار تعسفى أو مجرد إمتداد عرضى لتقدم التجربة.

وما دامت الميتافيزيقا تعبر عن ميل إنسانى طبيعى لا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه، فلا محل لإفتراض إمكان إختفائها يوماً، وبالتالى لا موضع للقول بأن تقدم العلم سيكون هو الكفيل بإزالتها تماماً من عالم الوجود.

ويرى كانط أن الذين أنكروا الميتافيزيقا وتخلوا عنها هم فى الواقع عجزوا عن فهم الدور الحقيقى الذى تقوم به فى حياتنا البشرية. ذلك أنه إذا كان التفسير الفيزيائى الطبيعى عاجزاً عن إرضاء العقل، فسيظل الميل الميتافيزيقى حقيقة واقعية لا غناء عنها.

وليس الغرض من هذا الميل سوى تحرير فكرنا من قيود التجربة. حقاً إن العقل لن يستطيع أن يكتسب أية معرفة موضوعية محددة عن تلك المعقولات التى تعلو على كل تجربة ممكنة، ولكن حسبه أن يتطلع - على الأقل - إلى ذلك المجال الواسع المفتوح أمامه. مجال المعقولات أو الحقائق أو الأشياء ذاتها.

الميتافيزيقا فى الفكر الوجودى:

تدعو الوجودية فى جوهرها إلى أن يكون الفرد شخصاً منفرداً متميزاً لا مجرد نفر فى قطيع، تدعو إلى إنقاذ الفرد من الطغيان - والسيطرة، سيطرة الجماعة، السلطة، التقليد الأعمى، ولا يعنى هذا الخروج التحلل من القيم - كما أشيع عن الوجودية بل يعنى أن يكون القانون داخلياً ينبع من ذات الفرد وليس خارجياً مفروضاً عليه.(١)

أهم السمات التى يتميز بها أسلوب الوجودية فى التفلسف - عند الوجوديين العظام أمثال كيركجورد، سارتر، هيدجر، أن هذا التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة. فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع. والذات فى الفكر الوجودى لا تعنى الذات المفكرة فحسب، بل إنها الموجود فى نطاق تواجده الكامل، الذات التى تأخذ المبادرة فى الفعل وتكون مركز للشعور والوجدان. الفلسفة هنا هى نتاج الإنسانية ككل. كل فيلسوف هو إنسان من لحم ودم، والتفلسف ليس بالعقل فقط وإنما بالإرادة والمشاعر.

البحث عن وجود إنسانى أصيل

يؤكد الفكر الوجودى على تسمية الإنسان بالموجود existent بمعنى عدم الأعتراف بوجود رسم تخطيطى له، فالإنسان لابد وأن يقرر بنفسه ما الذى سيكونه، وأكثر من ذلك لابد لكل فرد أن يحسم المشاكل لنفسه، فوجود كل شخص هو له أو ملكه، وهو يتسم بسمة "الخصوصية" الفريدة، فليس هناك نمط كلى عام لبشرية أصيلة يمكن أن يفرض على الجميع. والواقع أن فرض مثل هذا النمط أو المطالبة بالتجانس لابد وأن يعنى تدميراً لإمكانية الوجود البشرى الحقيقى للأشخاص الذين نتحدث عنهم، فهم لا يصبحون أنفسهم حقاً إلا بالقدر الذى يختارون فيه أنفسهم بحرية.

فالوجود الإنسانى "أصيل authentic" بالقدر الذى يمتلك فيه الموجود نفسه. أما الوجود غير الأصيل فهو الوجود الذى تشكله مؤثرات خارجية سواء كانت هذه المؤثرات ظروفاً أو شرائع أخلاقية أو سلطات دينية أو سياسية أو ما شابه ذلك.

رفض الميتافيزيقا التقليدية:

يميل الوجوديون - فيما يتعلق بالميتافيزيقا النظرية (التأملية) إلى عدم الثقة التى

---

(١) [illegible]ن ماكورى: الوجودية . ترجمة د. إمام عبد الفتاح. مراجعة د. فؤاد زكريا [illegible]. ص٧. ١٣.

يشاركهم فيها معظم الفلاسفة المعاصرين، إزاء هذه الممارسة العقلية التى تحلق فى آفاق بعيدة عن التجربة الحية..

فالوجوديين ضد الميتافيزيقا antimetaphysical بهذا المعنى.غير أن رفض الوجودى للميتافيزيقا يختلف عن رفض الفيلسوف الوضعى لها. ذلك أنهم إذا كانوا قد فقدوا الثقة فى الميتافيزيقا العقلية التقليدية، فليس معنى ذلك أنهم يرفضون كل ميتافيزيقا. مجرد كون الوجود البشرى نفسه هو الموضوع الرئيسى للوجودية يؤدى إلى إثارة أسئلة من النوع الميتافيزيقى، لأن الوجودى ينكر أن يكون هذا الوجود ظاهرة تجريبية بل إنه يتفق - بالأحرى - مع قول القديس أوغسطين فى أن الإنسان هاوية، وفى الوجود البشرى علو، وهو معين لا ينضب، وسبر أغوار هذا الوجود يعنى الأنغماس فى ضرب من ضروب البحث الميتافيزيقى.

- ويستخدم بعض الوجوديين صراحة تعبير الميتافيزيقا للدلالة على تلك الأجزاء من فلسفتهم التى تناقش أسئلة عامة حول مكانة الإنسان فى العالم، رغم أنهم قد يميزون بين ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذى يؤكدونه وبين الميتافيزيقا التقليدية، بينما يتجنب وجوديين آخرون كلمة الميتافيزيقا أو حتى يرفضونها، ويستبدلون بها كلمة أخرى مثل الأنطولوجيا، ثم يشرعون فى ضرب من البحث شبيه بالميتافيزيقا.

ومن بين الوجوديين الذين يستخدمون كلمة ميتافيزيقا صراحة "بردياييف." صحيح بأنه يعترف بأن كانط قد بين عدم مشروعية الميتافيزيقا العقلانية، لكنه يذهب إلى أن كانط نفسه هو الذى جعل الميتافيزيقا الوجودية ممكنه. وما يسمى هنا بالميتافيزيقا الوجودية يمكن أن يسميه "بردياييف" أيضاً بميتافيزيقا "الذات" فى مقابل ميتافيزيقا الموضوع. والذات هنا لا تعنى الذات المفكرة فحسب، بل هى عمل الإنسان ككل.

والميتافيزيقا هى عمل الإنسان ككل، والبحث عن ميتافيزيقا تكون فى صورتها علميه تماماً، عن ميتافيزيقا يوصفها علماً موضوعياً دقيقاً، هو سراب واهم. فلا يمكن أن تكون الميتافيزيقا إلا إدراكاً للروح، وفى الروح، وبواسطة الروح. فالميتافيزيقا تكمن فى الذات التى تخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعال، لا فى الموضوع بل فى أعماقه الخاصة التى تكشف عن ذاتها.

أما هيدجر، فقد جعل من "الإنطولوجيا" مركز إهتمامه معظم حياته الأكاديمية فقد نظر إلى دراسته للموجود البشرى على أنها وسيلة للوصول إلى مشكلة معنى الوجود. ولا يكاد هيدجر يميز فى بعض كتاباته المبكرة بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا

ففى كتابه: "ما الميتافيزيقا؟ نجده يتخذ مشكلة العدم مثلاً توضيحا للمشكلة الميتافيزيقية ويبين كذلك إرتباطها الذى لا ينفصم بمشكلة الوجود.لكنه بمضى الوقت أصبح يميز بين البحث الوجودى والميتافيزيقا.

ويمكن للمرء أن يجد أنواعاً من الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا عند معظم أقطاب الوجودية الآخرين، ولابد للمرء أن يتفق مع رولاند جريميسلى Ronald Grimsley فى تعليقه الذى يقول فيه:

"إن الحركة التى بدأت كهجوم عنيف على الميتافيزيقا الهيجلية هى، من ثم، حركة ميتافيزيقية بمعنى آخر، ما دام إنزال العقلانية، التصورية السائدة عن عرشها لصالح رؤية "وجودية" تضفى أهمية كبيرة على شهادة التجربة العاطفية إنما يقصد منه أساساً أن يكون طريقاً يدفع الإنسان نحو وعى جديد بالوجود. (١)

الميتافيزيقا الوجودية والميتافيزيقا التقليدية:

– يختلف أسلوب الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا عن أسلوب الميتافيزيقا العقلانية السائرة على النمط التقليدى، وهى لا تزعم أنها علمية أو أن لها صحة كلية "موضوعية"

– وإذا كانت الميتافيزيقا الوجودية تبدأ من الإنسان بالمعنى الكلى، فيجب ألا ينظر إليها على أنها إنفعالية وذاتية فحسب. صحيح أن بينها وبين الشعر أوجه تشابه. وقد شبه الميتافيزيقيين غير الوجوديين الميتافيزيقا بالشعر، لكن أحداً لم يفترض أن الشعر يخلو من ضرب من الحكمة والبصيرة خاص به.

– الميتافيزيقا التأملية (التقليدية) ترى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى رؤية نهائية لكل شئ؛ أى يصل إلى الحقيقة المطلقة، بينما ميتافيزيقا الفكر الوجودى ترى أن تناهى الإنسان وتابعيته ووضعه التاريخى لا يتيح له أن يلحق بزمرة الوضعيين، وهو يزعم أن الإنسان يستطيع أن يلمح جانباً من الحقيقة الواقعية مهما كانت لمحته هذه سريعة.

ويرى يسبرز أن العلم لا ينتج معرفة للموجود ذاته، بل أنه لا يستطيع أن يقدم لنا سوى معرفة بالظواهر أو الموضوعات الجزئية داخل النظام المتناهى. وهو لا يستطيع أن يضفى على الحياة معناها أو أهدافها أو قيمتها أو إتجاهاتها.

– والواقع أن الوجودى أكثر واقعية من الوضعى، لأنه يعترف بأن الميتافيزيقا – كما قال كانط – "إستعداد طبيعى للعقل". فبرغم التحذيرات الوضعية سيظل العقل البشرى

(١) جون ماكورى: الوجودية، ص٣٥٠.

يغامر فيما وراء الظواهر التجريبية، لكن ذلك ليس مجرد تعطش عقلي، وإنما هو دافع وجودي أساسي.

– ويدرك الوجوديين بوعى كامل أنه لا يمكن قيام مذهب ميتافيزيقى يمكن البرهنة عليه برهنة عقلية،فعندما نقرر أى الأشياء سنعدها حقيقية وأيها سنعدها غير حقيقية يكون ذلك القرار منطوياً على مخاطرة والتزام. وعند هذه النقطة يتجاوز الفيلسوف الوجودى ما يمكن البرهنة عليه، ويلتقى بالشعراء والصوفية.

– إن جذور الرغبة فى المعرفة والدافع العقلى تتشابك بطريقة عميقة مع جذور الرغبة فى الوجود، ومع الدافع الداخلي للشخص ككل. وتتزايد أهمية ذلك العامل الشخصي كلما سرنا نحو ذلك الضرب من المعرفة المسمى "ميتافيزيقا" لأن لهذه المعرفة علاقة بالمعتقدات النهائية التى تشكل حياتنا أيضاً، وبعبارات أخرى فالميتافيزيقا نقد دينى. وهنا نستخدم كلمة "دينى" بأوسع معنى لها، بحيث لا تنحصر فى أولئك الذين يصلون فى النهاية إلى ميتافيزيقا إلهية.

ولكن على الرغم من أن البعد الشخصى، بل وحتى الدينى، يصبح بالغ الأهمية فى ذلك الضرب من المعرفة الذى نسميه بالميتافيزيقا، فإنه يترتب على ذلك إستحالة الحديث عن المعرفة. صحيح أن الوجودي يعترف بأن المرء لا يستطيع أن يزعم أن لهذه المعرفة تابع الشمول العلمي، فالميتافيزيقا مشروطة بمجرى التاريخ، وبوجهة نظر متناهية بل وبشخصية الميتافيزيقى ذاته، وليس ثمة أنطولوجيا نهائية أو تامة.

الميتافيزيقا عند أقطاب الفكر الوجودى

كيركجورد*

يعد كيركجورد الرائد الأول للوجودية، وقد عالجت الوجودية مشكلات قد تبدو جديدة كالحرية، إتخاذ القرار، المسئولية، وهى موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصى، لأن ما يميز الإنسان عن موجودات العالم الأخرى هو ممارسته لحريته وقدرته على تشكيل مستقبله، كما عالجت مشكلات أخرى جديدة من بينها: التناهى، الإثم، الخطيئة، والأغتراب

* راجع حياته ومؤلفاته من كتاب: كيركجورد: رائد الوجوديه. ج١ د. إمام عبد الفتاح. دار الثقافة).

واليأس، القلق، الموت.... إلخ

هذه الموضوعات لم تناقشها الفلسفة التقليدية بإسهاب فى حين عالجتها الفلسفه الوجودية بالتفصيل، وخاصة عند رائدها الأول كيركجورد.

يقول: "يقوم الفساد الأساسى في عصرنا على إلغاء الشخصية، فلا أحد يجرؤ أن تكون له شخصية بسبب الخوف الجبان من الناس، ومن هنا فإن كل فرد تتقلص ذاته وتتكمش أناه فى مواجهة الآخرين."(1)

كيركجورد بين الفلسفة والدين:(2)

وصل كيركجورد – عن طريق التفكير فى وجوده الخاص إلى مجموعة من الأفكار الفلسفية الخاصة التى تدور حول بناء الذات وما هية الحقيقة، والعلاقة بين النظر والعمل، والعلاقة بين الله والإنسان. وفى كل هذا راعه ما آل إليه المجتمع الدنماركى من فساد وتزييف سواء على المستوى الإجتماعى أو الدينى. فليست المسألة قاصرة على التيار الهيجلى العاتى الذى يكتسح أوروبا فيقضى على الفرد، وعلى شخصيته البشرية ومحو الفروق الكيفية الأساسية بين الناس حين يجعل من هذا الفرد "رقماً" فى جماعة، أو مجرد فرد فى قطيع. ويتحدث عن الإنسان، فى حين أن الموجود هو الفرد الحى.

كذلك قضت الحركات الليبرالية السياسية المختلفة – التى هبت تنادى بالمساواة بين البشر – على حرية الفرد حينما نادت بحرية الشعب وكرامة المجموع وأهمية الحشد – فضاع الفرد وسط الزحام.

– تضافرت جهود الكنيسة إذن مع رجال السياسة مع المفكرين فى القضاء على الشخصية البشرية والإعلاء من سيطرة ما يسمى بالشعب أو المجموع أو القطيع. تكاتف المجتمع كله لتزييف الذات.

كان على كيركجورد – وسط خضم هذا الزييف – أن يحاول إنقاذ البشرية من

(1) كيركجورد اليوميات: من كتاب د. إمام عبد الفتاح: ص9.

(2) راجع هنا الفصل السادس من كتاب كيركجورد: رائد الوجوديه ص195: 237.

الضياع، إلى أن تسترد ذاتها، وأن تستعيد خصوصيتها التى فقدتها وسط الجماهير. - ويتم هذا - فيما يرى كيركجورد - بأن يكون هناك إرتباط بين الفكر والوجود، بمعنى أن يكون الفكر وجوداً أى ينبع من شخصية الفرد ومن خبرته الذاتية نفسها وليس من الخارج.

- ويرى كيركجورد أن عدم التوافق بين الفكر والسلوك يؤدى إلى إغتراب الإنسان عن ذاته، يؤدى إلى إنفصام فى الشخصية

يقول: "إذا ما نظرت حولك وجدت إنفصاماً غريباً فى الشخصية من الطقوس الجامدة التى لا أثر فيها للحياة، فهذه العقائد فى واد وسلوك الناس فى حياتهم اليومية فى واد آخر.

"إن ما يحاربه كيركجورد - حينما يقول كن ذاتك - هو إنفصام الشخصية والتدين الزائف الذى يحول الإنسان إلى أن يصبح شخصيتن منفصلتين داخل الشخصية الواحدة.

إذن لابد من أن يؤكد الفرد شخصيته الخاصة به وأن تكون حياته هى تعاليمه.

المطلب الأساس الذى يسعى كيركجورد إلى تحقيقه هو محاربة الإنفصام بين النظر والعمل، بين الفكر والحياة، "الصدق هو القاعدة العامة فى كل إتصال دينى. الدين يستهدف العمل أى أن تتحول الأفكار إلى سلوك "الدين المعاملة".(١)

وما ينادى به كيركجورد ليس قاصراً على مجتمع بعينه أو على المسيحية كدين فقط، وإنما هى دعوة يوجهها ضد الزيف فى كل مكان. فهو يقول: "أنا لا أريد إلا الأمانة، وحيثما تكون الأمانة أكون"

إنفصام الشخصية الذى حاربه كيركجورد ليس موضوعاً محلياً لكنه مرض يصيب الإنسان فى كل زمان ومكان. يقول كيركجورد في يومياته: "الحقيقة هى الذاتيه. إن ما ينقصنى فى الحقيقة أن أرى نفسى بوضوح، أن أعرف ما يجب علىّ أن أعمله، أريد أن أجد حقيقة تكون لى أنا، أن أجد الفكرة التى أكرس لها محياى ومماتى.

معرفة الذات التى نادت بها الوجودية أو التى تشكل خاصية أساسية فى الفكر

S.Kierkegaard: The Journals last years. p 341.

المرجع العربى ص٢٠٠.

الوجودي هي القضية الأولي والأساسية التي إهتمت بها الفلسفة عبر تاريخها الطويل، ومنذ أن أعلن سقراط هذه العبارة "إعرف نفسك". والتي نادي عن طريقها بتحول الفلسفة من البحث في الطبيعة إلى البحث في الإنسان.

وإذا كانت هذه هي الفكرة التي تمثل الفكر الوجودي بصفة عامة فهي محور فلسفة رائدها الأول كيركجورد بصفة خاصة.

الذات الأصيلة والذات الزائفة:

غايتنا هي تحقيق الإنسانية على أكمل وجه، والوصول بالإنسان إلى الذات الأصيلة (الذات الحقة) أعني الذات الأصيلة المستقلة لا الزائفة التي تضيع وسط المجموع أو تذوب في العادات والتقاليد ونظم المجتمع المختلفة. فما هي هذه الذات؟

هي الذات المطمئنة التي تصل إلى غبطتها الأزلية بمثولها بين يدي الله وإرتباطها به، إنها الذات التي لا تعاني ألماً ولا إضطراباً.

وتمر الذات بتطور جدلي على مراحل، أي طريق تقطعه كي تصل إلى غايتها إبتداء من المرحلة الحسية المباشرة وأطوارها المختلفة إلى المرحلة الجمالية التأملية.

وتضيع الذات وتفقد ذاتها إذا توقفت عند هذه المرحلة الحسية الأولى والمرحلة الجمالية الثانية. ذلك لأن التكوين الأنطولوجي للذات يكشف لنا أن هذه الذات مركب من المتناهي واللامتناهي، من النفس والجسد، من الواقع والمثال ... فإذا ما ركز الإنسان على المتناهي فحسب أو على الجسد وحده، أو كان محور إهتمامه البحث عن اللذة والإستمتاع باللحظة الراهنة وحدها فإنه يعيش في المستوى الحيواني الخالص، ولا يصل إلى الذات الإنسانية الأصيلة، وفضلا عن ذلك فإن الوجود الحسي يتمثل كذلك في من تضييع شخصياتهم وسط الجماهير بحيث يكونون عبيداً يساقون كما تساق الأغنام. أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة الأخلاقية، مرحلة إتخاذ القرار.

والذات حين تنتقل إلى الوجود الأخلاقي تخطو خطوة كبرى في سبيل إثبات ذاتها الأصيلة، لأنها قادرة هنا على الأختيار وإتخاذ القرار والعمل على تحقيق الواجب. فهناك ضرورة باطنة تتوقف على نمو الوعي الذاتي عنده تدفعه إلى الضجر والملل، فيستيقظ وعيه ويعرف أن حياته بلا معنى، وذلك ضرب من السعي وراء المعرفة الذاتية وهي سمة

لفعل الإختيار أعنى "إختيار المرء لذاته الحقة.

غير أن هذه المرحلة الأخلاقية ليست هى الذات الإنسانية الحقة، فعلينا أن نواصل السير بغض النظر عما نشعر به من إعياء ودوار، فهناك مرحلة أعلى هى المرحلة الدينية، وهى تنقسم إلى التدين أ، التدين ب،

الأول يمثل بداية ظهور الذات المتدنيه حيث يعى الانسان أن هناك إختلافاً مطلقاً بين الله والعالم، ويعترف بالإعتماد الانطولوجى للذات على الله عن طريق الإيمان بأن الله هو الخالق، والإنسان هو المخلوق. لكن ذلك ليس إلا تمهيداً للوصول إلى التدين (ب) أعنى إلى الغبطة الأزلية للمثول بين يدى الله فلا تكون الذات ذاتاً أصيلة إلا إذا إرتبطت بالله. الذات الحقة هى الذات المؤمنة أو المتدينة. (١)

وإذا كان كيركجورد رائد الوجودية المؤمنة أراد أن يكون الوجود الإنسانى الأصيل هو الذات المنفردة الماثلة أمام الله، فإن مارتن هيدجر استمر فى تحليل الوجود الإنسانى ودراستة، وإعتبر الميتافيزيقا رغبة طبيعية فى الإنسان - كما رأى كانط -

يقول: "طالما كان الإنسان حيواناً ناطقاً كان أيضاً حيواناً ميتافيزيقياً، وطالما كان الإنسان يفهم نفسه بوصفه حيواناً ناطقاً، فالميتافيزيقا تتعلق بطبيعة الإنسان، لكن تفكيرنا إن إستطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا، فلابد وأن يساعد فى إحداث تغير فى ماهية الإنسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل.(٢)

إستمر هيدجر فى تحليل الوجود الإنسانى ودراسته، وحاول أن يميز بين الذات الحقيقية الأصيلة أو بين الوجود الحقيقى والوجود الزائف الغير مشروع، ذلك أن إنسان العصر الحديث - فيما يرى هيدجر - قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة، لأنه قد إتخذ من الوجود مع الآخرين ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص، فلم يعد وجوده سوى مجرد إنغماس فى عالم الجمهور، ضاع الإنسان، وتمزق بين كثرة المذاهب والإتجاهات، وإنفصل عن الآخرين وفقد حريته وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين ويتحرك فى مجال ذلك الوسط الإجتماعى.

(١) راجع فى هذا الباب الثانى من كتاب. كيركجورد رائد الوجوديه (التطور الجدلى للذات من المرحلة الحسية إلى الجمالية الى الأخلاقيه إلى المرحلة الدينيه) ص١٥٣: ٢٨٩.

(٢) مارتن هيدجر: العودة الى أساس الميتافيزيقا: ترجمة: د. محمود رجب دار الثقافة بالقاهرة.١٩٧٤ ص.٨٠.

يقول هيدجر:

"إن الذات التى كانت الأنا والمواطن تمزقت فى أناها تماماً ..وتضافرت الأنوات معاً وكونت حشداً يسلب الذوات ذواتهم الحقة". ونجد الأنا الدافعة للأمام تجرى التضحية بها من أجل الحشد الملح الضاغط"(١)

وبالغرق فى الحشد، غرق الإنسان فى التفكير السطحى والمعرفة البرانية القائمة على الإحصاء والبيانات الخارجية التي تقيس كل شئ بالبيع والشراء مما يلغى شمولية الإنسان ويلخص هيدجر تجربة الإنسان المعاصر بقوله: "إن الإنسان ليتشتت فى الوجود بحيث يستغرق فيه ويفقد نفسه وهو لذلك لا ينتبه إلى الوجود أدنى إنتباه(٢)

وهنا يتحدث هيدجر عن ضربين من الوجود البشرى: فيفرق بين وجود حقيقى أصيل ووجود زائف غير مشروع على أساس التمييز بين ذات حرة تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها، وذات غريبة على ذاتها قد فقدت حريتها فأصبحت تحيا على حساب الآخرين.

-والوجود الأصيل فى نظر هيدجر إنما هو ذلك الوجود الحقيقى الذى تشعرفيه الذات بأنها قائمة بنفسها مسئولة عن ذاتها، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها، وأنه لابد لها من أن تأخذ على عاتقها تبعه وجودها وأما "الوجود الزائف" فهو ذلك الوجود العينى الذى تهبط فيه الذات بنفسها إلى مستوى الموضوع فتميل إلى الإنغماس فى المجموع، أملة من وراء ذلك التهرب من حريتها والتنصل من مسئوليتها.

الفلسفة والميتافيزيقا:

الفلسفة - فيما يرى هيدجر - هى نفسها الميتافيزيقا، لأن الميتافيزيقا هى تجاوز الفيزيقا إلى الوجود

(١) جرين مارجورى: هيدجر. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. ص٢٤ (المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٣.

(٢) هيدجر: نداء الحقيقة. ترجمة د. عبد الغفار مكاوى . القاهرة ١٩٧٧ نقلاً من :هيدجر: راعى الوجود: تاليف عبد المنعم مجاهد ص١٥.

يقول هيدجر في "ما الميتافيزيقا أو ما الفلسفة؟"

الميتافيزيقا هي التساؤل الذي يتجاوز الموجود الذي عنه تسأل لتسترده بما هو كذلك وفي جملته في تصور عقلي"(١)

وفي رسالة في النزعة الإنسانية" يقول هيدجر

لقد غرق الإنسان في الموجودات ونسي المصدر الخصب لهذه الموجودات ألا وهو الوجود. إن أي شئ يمكن أن يتصف بمجموعة من الصفات، لكن الصفة الأولى التي تتمحور حولها كل الصفات الأخرى هي صفة الوجود ... إن الوجود هو النور الذي ينير ويستتير ... إنه أبعد من كل الموجودات ومع هذا فهو الأقرب للإنسان من كل موجود، إنه الأقرب للإنسان من حبل الوريد. غير أن هذا الوجود ليس موضوعاً من ضمن الموضوعات التي نبحثها.

الوجود ليس مطروحاً أمامي وكأنه شئ غريب عني أو منظر أمامي أو موضوع أستطيع أن أحلله وأفحصه بين يدي" إنما الوجود شئ يحيط بي ويؤلف كياني(٢)

يتساءل هيدجر في "رسالة في النزعة الإنسانية" ما الوجود ويجيب أنه ليس موجوداً بين الموجودات، إنما هو نور فحسب، إنه الوجود نفسه. فالوجود ليس هو الله ولا سبب للعالم.

فلسفة هيدجر تريد أن تكون إذن بلا سبب للعالم وبلا إله. السبب الأول في رأيه هو الوجود أو النور أو حقيقة الوجود ولا شئ أكثر من ذلك.

إن الوجود عند هيدجر مجال أو أفق مفتوح يحتضن الموجود كله ويشمله. وإذا كان الموجود ذاتاً أو موضوعاً فإن الوجود هو لا ذات ولا موضوع وإنما هو ما بينهما – هو ما يجعل العلاقة بين الذات والموضوع أمراً ممكناً

---

(١) هيدجر: ما الفلسفة: ترجمة د. محمود رجب ، فؤاد كامل. دار الثقافه للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤ ص١٩.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفه الوجودية دار الثقافة بيروت ١٩٧٣

يقول هيدجر: لكى يتسنى لنا البحث فى أساس الميتافيزيقا علينا أن نضع السؤال الأساسى أى السؤال عن معنى الوجود. ومعنى أى شئ عند هيدجر هو ألا تحجبه. واللا تحجب هو الحقيقة. وعلى هذا فمعنى الوجود وحقيقته هما واحد ونفس الشئ(١)

إن الميتافيزيقا - فيما يرى هيدجر - لم تستطيع أن تضع سؤال الوجود لأن نظرها موجه نحو الموجود.

- ويؤكد هيدجر هذا الفرق الأنطولوجى بين الوجود والموجود لأنه يرى أنه لا قيام لتفكير ميتافيزيقى حقيقى، وبالتالى لن تؤسس الميتافيزيقا على دعائم ثابتة إلا إذا كان هناك وعى بهذا الفرق. فما نسيان الميتافيزيقا الغربية للوجود إلا نسيان الفرق بين الوجود والموجود.

قهر الميتافيزيقا من أجل تأسيسها (العود إلى كانط)(٢)

إذن ما دامت الميتافيزيقا - بسبب ماهيتها - لا تستطيع أن تبحث فى عملية الوجود التى هى أساسها، فعندئذ يتحتم علينا - فيما يقول هيدجر - أن نتجاوز الميتافيزيقا لكى نؤسسها، وهذا هو معنى قهر الميتافيزيقا عند هيدجر.

لكن ألسنا بقهر الميتافيزيقا نقضى عليها ونهدمها؟ يجيب هيدجر على ذلك بقوله: "إن قهر الميتافيزيقا لا يقوضها ولا يهدمها. فإذا كان هيدجر يرغب فى تجاوز الميتافيزيقا فما ذلك إلا من أجل العودة إلى الأساس الذى منه نماءها ونشاطها. إنه لا يقطع جذر الفلسفة بل يمهد الأساس ويحرث الأرض. فالميتافيزيقا لا تزال مبدأ الفلسفة.

وترتبط الميتافيزيقا عند هيدجر بالنزعة الإنسانية، بحيث يمكن القول أن محاولة تجاوز الميتافيزيقا من أجل تأسيسها فى حقيقة الوجود يؤدى إلى تصور جديد لماهية الإنسان.

يقول هيدجر: "لكن تفكيرنا إستطاع أن ينجح فى جهوده التى تستهدف العودة إلى أساس الميتافيزيقا فلابد وأن يساعد فى أحداث تغيير فى ماهية الإنسان مصحوباً بتحول فى الميتافيزيقا مماثل.

(١) هيدجر: العود الى أساس الميتافيزيقا ص٨٨.

(٢) راجع هنا: د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفه المعاصرين: الفصل الثانى ص٤٣:١٠٧.

فالبعود إلى أساس الميتافيزيقا - أى بالعودة إلى الوجود - نتجاوز الميتافيزيقا، وبتجاوز الميتافيزيقا سيقدر الإنسان أن يكشف حريته الحقيقية، وعندئذ يظهر الفرق بين الوجود والموجود، وسيحل تذكر "سؤال الوجود". محل نسيان الوجود، هذا النسيان الذى يميز عصرنا الحاضر والذى يحط من شأن كل ما هو فريدunique وكل ما هو حر .

الفصل الرابع
تأسيس الميتافيزيقا
وإمكان قيامها

الفكر الميتافيزيقى والفكر الاسطورى :

يعتقد بعض المفكرين أن الوعى الفلسفى قد نشأ من الوعى الاسطورى وأن الفلسفة تحتفظ فى أعماقها بجذورها وأصولها الاسطورية ومعنى ذلك أن الفلسفه لايمكن أن تكون لها بداية مستقله عن التاريخ. ولقد ظهرت دراسات عديدة عن الاسطورة القديمة تبين لنا كيف عاشت فى وجدان الشعوب، وبدا واضحاً أمام الفلاسفة أن الفكر الاسطورى كان سابقاً على الفكر الفلسفى والوعى الانسانى الأول يعبر عن يقظة الانسان أمام الوجود والحياة. فإذا كان النبات يحيا بدون ما إحساس بالحياة، والحيوان يحيا بدون ما حاجة إلى المعرفة والوعى، فهو يخضع للغريزة خضوعا تاماً، فإن الإنسان هو وحده الذى يحاول أن يفهم ويعى ويفسر مايحيط به فى هذا الكون.

والاسطورة هى القصة التى تمزج الواقع بالخيال، والطبيعه بما فوق الطبيعة، وهى لم تنته بعد من حياة الشعوب والجماعات ومازال الرمز الاسطورى الذى يجمع بين المعنى المادى أو الطبيعى والمعنى الروحى أو الدينى - مازال باقيا فى خيال الشعراء.

ولكن الفلسفه هى التى خلصت العقل الانسانى من الاسطورة حين فصلت بين العقل والخيال، فجعلت الحقيقة موضوعاً للعقل والجمال موضوعاً للخيال. والفكر الفلسفى هو النظر العقلى إلى الوجود والأشياء، فالعقل له قواعد ومبادئ وأصول، ومهمة الفلسفه الكشف عن هذه المبادئ.

وإذا كانت العلوم قد جزأت الوجود، فإن الفلسفه هى التى تعيد إلى الوجود وحدته، وتعيد الانسان إلى ذاته(١)

الفكر الميتافيزيقى والبحث عن الوجود.

- ليس فى استطاعتنا أن نرجع نشأة الميتافيزيقا أو الفلسفة إلى جنس بعينه أو إلى حقبه بعينها، بل لابد لنا أن نقرر منذ البداية أنه ليس لتاريخ الميتافيزيقا نقطة انطلاق معروفة، لأن التفكير الفلسفى لم يكن يوم ما وقفاً على قوم دون قوم

(١) راجع هنا : د. نازلى اسماعيل حسين : الفكر [illegible] فى، المكتبه القوميه ١٩٨٢ ص٤٩:٦٠.

فالحق أنه مادام الانسان حيوان ناطقاً - كما قال ارسطو - فإنه لابد من أن يستخدم عقله فى محاولة فهم ظواهر الطبيعة، وهكذا يمكن القول بأن التفكير الفلسفى الميتافيزيقى قد ظهر بمجرد ما استطاع الانسان أن يمارس وظيفته بوصفه كائناً ناطقاً يهمه أن يتعقل وجوده ويحدد علاقته بالعالم والآخرين.

فالفلسفة هى الوعى الجديد للإنسان بالواقع والحكمة العقلية. التى يجب أن تتجلى فى هذا العالم.

وقد أعلن فيثاغورث أن الفلسفة هى الحكمة العقلية، فأصبح الفكر الفلسفى - منذ هذة اللحظة - حق من حقوق الانسان فى كل زمان ومكان.

وتعد فكرة الوجود الفكرة الأولى التى نادى بها الفلاسفة وهى المصدر الأول للمعرفة الانسانية. فالوجود يفرض ذاته على الانسان ولايستطيع أن يتخلص منه،

والحياة الانسانية منذ الميلاد إلى الموت هى رحلة فى رحاب الوجود.

ولقد حاول الانسان أن يعرف طبيعة الوجود، وبدأت المعرفة عند اليونان بالسؤال عن أصل الوجود والاشياء وكانوا يهدفون من وراء هذا السؤال إلى البحث عن الأصل المادى لها ، كل شىء فى الوجود مادة، فإذا إنعدمت المادة، انعدم الشىء بالتالى.

الفكر الميتافيزيقى عند فلاسفة اليونان

يبدأ الفكر الميتافيزيقى حينما يعى الإنسان ذاته، ومع ذلك، فقد اعتاد مؤرخى الفلسفة من الغربيين - أن يرجعوا نشأة الفلسفة إلى الطبيعيين الأوائل.

وقد اعتبر طاليس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل أول من تفلسف. وسواء أخطئوا فى نظرياتهم أم أصابوا، فالمهم هو إتجاههم العالم فى تفسير الوجود والوقوف على طبيعته، والمنهج العقلى الذى اصطنعوه. ولهذا سموا بالحكماء أى الباحثين عن طبائع الإشياء أو حقائق الموجودات، فأصبحت مهمة الفلسفة البحث عن طبيعة الوجود.

- ويتحدث أرسطو فى كتابه « مابعد الطبيعة » عن طاليس فيقول:«طاليس (٦٢٤-٥٤٦ ق.م. Thales) مؤسس هذا الضرب من الفلسفة يقول بأن المبدأ هو الماء.

وهذا هو السبب في قوله أن الأرض تطفو فوق الماء. والذى أدى به إلى هذا الأعتقاد ملاحظته أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبه وأن الحار نفسه ينشأعنها ويحيا بها، وما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها.

وفى كتاب النفس لأرسطو يقول: أن العالم مملوء بالآلهه وأن النفس محركة للأشياء.[1]

ومهما كانت الآراء حول تفسير مذهب طاليس ومكانته فى تاريخ الفلسفة، فإن مايهمنا هنا هو فكرته عن المبدأ الأول لأنها أثارت المشكله ووضعت الأساس وطبعت الفلسفة بطابع التساؤل. فهو أول من أدرك أن هذه الكائنات المتباينة لابد وأن تكون قد صدرت عن أصل واحد. فهو فيلسوف لا لأنه قال بالماء أصل الأشياء بل لأنه مؤسس هذا الضرب من الفلسفة.

وهو أول الميتافيزيقيين فى تاريخ الفلسفة الغربية لأنه أول من تساءل عن الأصل الذى صدرت عنه الأشياء جميعاً. وكأنه بذلك طرح جانباً الظواهر المادية وما ندركه من أشياء حسية ليغوص تحتها بحثاً عن مصدرها، فارتفع بذلك عن المشاهدة الحسية، وقال بنظرة تقوم على العقل أساساً أن الكل واحد أو الأصل واحد، وهذا الواحد هو المادة.

أما أنكسمندريس Aneximandris (٦١٠-٥٤٧ ق.م) ثانى فلاسفة مدرسة ملطية، فقد رأى أن تفسير استاذه غير مقنع لأن من الصعب أن ترجع الأشياء إلى الماء، بل من الأصوب أن نقول أن الأصل النهائى أو المبدأ الأول الذى صدرت عنه الأشياء جميعاً هو مبدأ غير محدود وغير متناه، هو الابيرون Apeiron

وبهذا تجاوز انكسمندريس فكرة الماء كجوهر للأشياء، وذهب فى تصوره للمبدأ الأول إلى أن الانسان كان فى الأصل سمكاً إنتولد من الرطوبة بعد التبخر، أى فى طين البحر الذى يتكون من عناصر التراب والماء والهواء.[2]

---

(١) أنظر فى تفصيل هذا المذهب: كتاب د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفه اليونانيه ص٥١، ومابعدها.

(٢) راجع فى هذا ترجمة: برنت لنصوصانكسمندريس نقلاً عن د. أحمد فؤاد الأهوانى. فجر الفلسفة اليونانيه ص ٦٢:٦٣

يقول أنكسمندريس: « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء ولا شيئاً من العناصر المعروفة بل مادة مختلفه عنها، إنها مادة لا متناهية وعنها تصدر جميع السماوات والعوالم. اللانهائى أصل كل وجود. وهو أزلى تنشأ عنه الموجودات وتفنى ثم تعود إليه.

وتكمن قيمة أنكسمندريس فى أنه حاول أن يلتمس الحقيقة فى مبدأ يكمن وراء الظواهر المحسوسة، وهو أول من قال بعوالم متعددة لا تحصى، وأن الحركة فى الوجود لا متناهية فى الزمان والمكان. وتعد دراستة لهذا الظاهرة بمثابة مقدمة لدراسة أرسطو المستفيضه والعلمية للحركة والقول بأن حركة العالم أزلية أبدية.(١)

أما أنكسيمانس anaximenes (٥٥٨-٥٢٤ق.م) آخر ممثل لمدرسة أيونيا، فقد حاول أن يجمع بين فكرة طاليس عن المبدأ الأول ، وفكرة أنكسمندريس، فرأى أن المبدأ الأول لابد أن يكون غير محدد من حيث الكم ولكنه محدد من حيث الكيف. إنه « الهواء »

تأمل انكسيمانس الحركة التى من شأنها أن تتحول إلى أخرى فرأى أن هذه الحركة هى محصلة التخلخل والتكاثف، يتخلخل البخار فتكون النار، ويتكاثف فيكون الماء ثم التراب، ومعنى ذلك أن البخار أى الهواء أصل الأشياء. «منه نشأت الموجودات التى كانت والتى سوف تكون ومنه أيضاً نشأت الآلهه وكل ما هو الهى ،عنه تتولد الأشياء الأخرى.»(٢)

والواقع أن انكسيمانس - مثل سابقه انكسمندريس - اكتشف خاصية جوهرية للمادة وهى الحركة، وعول عليها كظاهرة تفسر لنا التكاثف و التخلخل اللذان يؤديان إلى وجود الموجودات.

- ومما لاشك فيه أن أثره قد انتقل إلى من جاء بعده من الفلاسفة. فأرسطو يعرف الطبيعة بأنها مبدأ حركة الجسم وسكونه، ومن أهم خصائص المادة عند ديكارت الامتداد و الحركة.

هذا و قد مزج انكسيمانس تفكيره بنزعة أرسطورية حين قال إن الآلهه و الأمور

(١) د. يوسف كرم : تاريخ الفلسفه اليونانيه ص١٥.

(2) Burnent. Greek ph. from Thales to plato. London.1943. p173.† (المرجع العربى :ص٦٦)

الالهية تنشأ من الهواء كما أنه يصف الهواء بالخلود. ففى مذهبه جمع بين الجانبين: العقلى و الاسطورى.

خصائص التفكير الميتافيزيقى عند الفلاسفة الأوائل:

من خلال هذا العرض يتبين لنا أن فلاسفة اليونان الأوائل يتفقون فى رد الوجود إلى مبدأ أحادى مادى. فقد تركزت أبحاثهم حول مشكلة تفسير العالم ، أى كانت أبحاثهم تتسم بالطابع الأنطولوجى لأنهاتتصب على البحث فى الحقيقة الوجودية.

باختصار، فقد رسم فلاسفة أيونيا الخطوط الأوليه لنظرية المادة بالمفهوم الميتافيزيقى لهذه الكلمة، ولهذا السبب اعتبروا مركز أو بداية التفكير الفلسفى.

إن أبحاثهم الأولى قد حاولت الإجابة عن هذا التساؤل «ماهى الحقيقة ». هذا التساؤل الذى كان و مازال وسيظل هو حجر الزاوية فى كل تفكير فلسفى.

الفيثاغورية*

يقال إن فيثاغورث هو الذى وضع لفظ فلسفة حين قال «لست حكيماًفإن الحكمة لا تضاف لغير الآلهه، و ما أنا إلافيلسوف. و معنى الفلسفة هومحبةالحكمة، والفيلسوف هو المحب لها.(1)

و يمتد التفكير الميتافيزيقى – البحث عن الحقيقة فى مقابل الظاهر – إلى الفيثاغوريين الذين وجدوا الحقيقة فى الصورة العقلية الرياضية أو « العدد ».

لقد تصور الفيثاغوريون أن الأعداد هى جواهر الأشياء، و أن الموجودات أعداد وأنغام فذهبوا يفسرون العالم بالعدد و النغم من واقع أن الكائن الحى مركب من كيفيات

(1) د. فاتن عبد العظيم : الفلسفه اليونانيه قبل سقراط ص٧٠.

* أنظر فى تفسير المذهب الفيثاغورى وارتباط الفلسفه بالدين فى هذا المذهب كتاب د. عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى ص١٠٧:١١٦، كتاب : يوسف كرم تاريخ الفلسفه اليونانيه ص٢٦.

متضادة، و ما النغم إلا توافق هذه الأضداد و تناسبها، و تستمر الحياة مع استمرار هذا النغم وتنتهى بانتهائه.

هيراقليطس :

يمكننا جمع مذهب هيراقليطس الميتافيزيقى فى نقطتين أساسيتين:

(١) الوجود متغير (٢) العقل يحكم الوجود.

و هيراقليطس فيلسوف مستقل بذاته، صاحب مذهب خاص به، و له مكانه فى تاريخ الفكر الفلسفى اليونانى لأن أثره لايقل خطورة عن أثر كل من سقراط و أفلاطون.

و يعد هيراقليطس صاحب مذهب التغير فى الوجود، قال: خطأ الفلاسفة و الناس أنهم يبحثون عن الوجود الثابت، والواقع أن كل شيء فى الوجود فى حركة دائرة كحركة ماء النهر فى مجراه، فجميع الموجودات فى تغير مستمر.

الحركة تعبر عن جوهر الوجود، وهى تحمل فى داخلها التغير هى السيلان الدائم:يقول:« لايمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لان مياهاً جديدة تغمرك باستمرار.

من التغير إلى الوحدة: (وحدة الأضداد)

وعلى الرغم من وجود التغير بين ظواهر العالم الطبيعى إلا أن هناك وحدة فى الكون. فوراء هذا الفيض الهائل من المتناقضات تكمن الوحدة.

يقول هيراقليطس: « يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلف و متفق مع نفسه » و يقول أيضاً: « الأشياء الباردة تعتبر حارة و الحارة تعتبر باردة، و هكذا هناك ائتلاف كامن وراء المتناقضات.

«الله هو النهار و الليل، الشتاء و الصيف، الحرب و السلم، الشبع و الجوع. العالم عند هيراقليطس هو عبارة عن وحدة أضداد و أئتلاف بينها.

إذا كان التغير و الصيرورة هى طبيعة الأشياء، فلايمكن أن يكون هذا التغير بغير قانون. التغير يحكمه القانون و العقل أو اللوغوس.Logos يحكم الوجود. و هو وحده الذى يحقق النظام و الانسجام بين الأشياء، هو العقل الإلهى و القانون المطلق.

يقول هيراقليطس: « من الحكمة ألا تصغوا إليّ بل إلى حكمتى و أن تقولوا بأن جميع الأشياء واحدة ».

« ينبغى إذن أن يتبع الإنسان ما هو مشترك للجميع أى القانون العام ».

« و مع أن كلمتى عامة إلا أن معظم الناس يعيشون و كأن لكل واحد حكمته الخاصة»(١)

ويتبين لنا من هذا العرض أن ميتافيزيقا الوجود عند هيراقليطس قد جمعت بين التغير و الوحدة. يقول برتراندرسل فى هذا الصدد « و تشبه الميتافيزيقا عند هيراقليطس قرينتها عند أنكسمندريس فى أن فكرة العدالة الكونية تسودها، و هى عدالة تمنع الكفاح بين الأضداد من أن ينتهى بنصر تام لضد على آخر. و هذه العدالة تتمثل فى القانون الذى يحكم العالم و الأشياء و هو اللوغوس. فقد وصل العقل الفلسفى بفضل هيراقليطس إلى الفهم العميق للعالم، فتحرر كلية من الأسطورة. (٢)

المدرسة الإيلية: تطور التفكير الميتافيزيقى: (٣)

بدأت خيوط التفكير الميتافيزيقى بفلاسفة الكسمولوجيا الأوائل و المدرسة الفيثاغورية. و لكن بداية الفكر الميتافيزيقى تنتسب أكثر إلى بارمنيدس Parmenides . فهو أول فيلسوف أطلق حكماً ميتافيزيقياً عن الوجود حين قال عبارته الشهيرة: « الوجود موجود ، واللاوجود غير موجود».

و يعتقد بارمنيدس أن كلمة الوجود إنما تشير إلى كل الموجودات و هذا الوجود الكلى و الواحد عنده ثابت – غير متغير – و بالتالى غير متحرك

(١) راجع نصوص هيراقليطس من كتاب د. أحمد فؤاد الأهوانى : فجر الفلسفه اليونانيه ص١٠٥، ومابعدها فقرة ١ : ١٣٠.

(٢) برتراند رسل : تاريخ الفلسفه الغربية : ترجمة د. زكى نجيب محمود ص٨٤.

(٣) يعد اكسانوفان وبارمنيدس وزينون ومليسوس هم مؤسسوا هذا المذهب الفلسفى الذى يتصور العالم موجوداً واحداً وطبيعة واحدة كما كانوا يعتقدون فى سكونه وبهذا سينكرون الكثرة والحركة.

لقد كان هيراقليطس يعتقد أن أصل الموجودات هو النار، و أنها فى حركة دائمة، أى أن الموجودات كلها متحركة، لكن بارمنيدس لايتصورتغيراً فى الوجود، لأن التغير معناه الأنتقال من حالة إلى أخرى، والوجود الكامل لايجرى عليه التغير. فهو أولاً لا يمكن أن يتحول إلى حالة أخرى أفضل من الوجود، وثانياً، فهو لا يمكن أن يصبح عدماً لأن الوجود موجود ولا يمكن أن لايكون غير موجود.

وقد صاغ بارمنيدس نظريته الميتافيزيقية فى الوجود فى قصيدة شعرية (١).

وتتلخص هذه القصيدة فى ثلاث أقسام: مقدمة، طريق الحق ثم طريق الظن (Doxa) وملخص القصيدة هى أنه ركب عربة تجرها أفراس وتصاحبها بنات الشمس العذارى، إلى أن وصل إلى الآلهه التى خاطبته بكلام ذكرت فيه:

جئت تبحث فى كل شىء عن الحق الثابت الدائم، كما تبحث عن ظنون البشر الفانيين التى لا يوثق بها. ولكنك لابد أن تعلم هذه الأمور أيضاً (أى الظنون) وكيف تنظر فى جميع الأشياء التى تظهر (أى المظاهر) وتبحث فيها. ثم أوصته الآلهه ألايتبع طريق الظن بل طريق الحق. يتضح من هذه القصيدة أن بارمنيدس يرد على هيراقليطس فى قوله بالتغير وذلك بقوله أنه لاشىء قط يتغير. ففلسفةبارمنيدس تركت جانباً الأهتمام بأصل الوجود سواء المادى أو الصورى، واتجهت إلى إنكار كل تغير، والنظر إلى الوجود كشىء ثابت هو والفكر سواء.

و أهمية بارمنيدس تنحصر فى أنه وج' كل من جاء بعده الى الثبات الذى يوجد وراء التغير، وفى وضع الأصول العقلية للتفكير الميتافيزيقى. ويرى البعض أن بارمنيدس قد انتهى إلى مذهب مثالى ووضع الصيغة الأولى للمثالية بإنكاره للتغير كلية، وقوله أن الوجود الحقيقى هو الوجود العقلى المجرد وليس الوجود الظاهرى. فهو بهذا المعنى يشبه إلى حدكبير مفهوم الجوهر عند سبينوزا، والمطلق عند هيجل.

---

(١) أنظر النص الكامل لقصيدة بارمنيدس فى كتاب د. أحمد فؤاد الأهوانى فجر الفلسفه اليونانية قبل سقراط. ص١٢٩: ١٣٥، القاهرة ١٩٥٤ ط١.

أفلاطون وأرسطو :

شطرت فلسفة بارمنيدس العالم شطرين: عالم الظاهر بمافيه من حركه وتغير وصيرورة وتعدد وهو عالم – فى نظره –غير حقيقى Unreal ، وعالم الحقيقة الذى يدركه العقل وحدة – فى مقابل العالم الحسى – وهو عالم الوحدة والسكون والثبات أو عالم الوجود الحقيقى Real being وقد لازمت هاتان الخاصيتان الفلسفة اليونانية بعد ذلك

– التفرقة بين الظاهر والحقيقة – عند سقراط وأفلاطون وارسطو فقد كانت فلسفة سقراط فى جوهرها رداً على السفوسطائية التى جعلت الفلسفة مجرد ضرب من التلاعب اللفظى الذى يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء.

ولم تلبث النزعة الشكية أن تطرقت إلى الميتافيزيقا على يد بروتاجوراس وجورجياس فشاع القول بالنسبيه ورفض الحقيقة المطلقة وعدم الإيمان بها كماسبق أن أوضحنا فى الفصل الخاص برفض الميتافيزيقا

وفى خضم هذا الشك جاء سقراط ليبحث عن الماهيه أو طبيعة الشىء الكامنه وراء المحسوسات، وهنا وجه سقراط الفلسفة وجهه جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة من أجل الأهتمام بدراسة الذات الانسانية، فانصبت الفلسفة عنده فى مجال الأخلاق الذى يمس ذات الإنسان ويخاطب ضميره. ولم يقف عند هذا الحد، بل قد حرص على وضع منطق عقلى قوامه الإيمان بالعقل والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات العقلية الكليه.

وإذا كان سقراط قد أقر أن الإنسان لابد أن يعرف نفسه أولاً، فإن معرفة النفس لاتقوم بغير علم، لهذا أقر أن الفضيلة علم والرذيلة جهل. والعلم عنده كلى أى لايقوم إلاعلى الكليات أو الأفكار العامة، ولابد أن يتصف باليقين الذى لايزعزعه اختلاف الناس أو اختلاف العصور.

أفلاطون وميتافيزيقا الجدل:

جاء أفلاطون فأدرك أن عالم الحس هو عالم التغير ولهذا فهو غير حقيقى، لأن الحقيقة أبدية ساكنه لاتتغير –كما يقول بارمنيدس، وهى كليه كما يقول سقراط.

ومعنى ذلك أن المعرفة لاتستمد من الحواس التى تعطينا عالم الظاهر أو عالم التغير،

بل يصل إليها العقل وحده الذى يستطيع أن يقودنا إلى عالم المثل.

– وقد جعل أفلاطون الفلسفة تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والاخلاق وماوراء الطبيعة ولم يقتصر على مجال الأخلاق – كمافعل استاذه – وهكذا أصبحت الفلسفة عنده هى اكتساب العلم، أى الوجود الحقيقى.

وأفلاطون يتابع سقراط فى القول بإن العلم الحقيقى هو العلم بالماهيات الثابته وراء المدركات الحسية المتغيرة، إلا أن هذاه الماهيات ليست الأخلاقية فحسب بل التصورات العقلية التى تفسر الموجودات جميعاً، والتى تعتبر الأساس المطلق أو الحقيقة النهائية للعالم كله. وهذه الماهيات الثابته لها وجود حقيقى عند أفلاطون وهو المثل. وعن طريق نظرية المثل اكتسبت الفلسفة عنده صبغة ميتافيزيقية فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة والأخلاق. (١)

والجدل أو الديالكتيك هو الأسم الذى أطلقه أفلاطون على المبادىء الأولى وعلى معرفة الحقائق المعقوله. وفى محاورة السوفسطائى أوضح أفلاطون الفرق بين السفسطه (المغالطة) وبين الحوار أو الجدل أو الفلسفة، وفرق بين الوجود واللاوجود، الحقيقة والكذب، الواحد والآخر، الوحدة والكثرة، الثبات والحركة. وهذه كما يبدو هى التصورات الجوهرية لكل معرفه ميتافيزيقية للحقيقة النهائية (٢)

أماأرسطو فقد استبدل الجدل بالفلسفة الأولى واستخدم عبارات مثل الوجود والجوهر الواحد، الحقيقى، وهذه التصورات هى أساس الميتافيزيقا عند أرسطو.

ارسطو ومذهبه الميتافيزيقى:

ذكرنا فى معرض حديثنا فى الفصل الأول – أن أرسطو لم يطلق على أى كتاب من كتبه أسم ميتافيزيقا، وإنما اطلقها أندرونيقوس الرودس Andronicus of rodes*على مجموعة أبحاث أرسطو التى جاء ترتيبها بعد « الفيزيقا »

(١) راجع هنا : د. أميرة حلمى مطر : الفلسفه عند اليونان ١٨٨: ١٩٣، محاورة الجمهوريه لأفلاطون : ترجمة د.فؤاد زكريا ص ٤٢٧: ٤٢٨.

(2) Plato (from Great Books : The method of metaphysics P.134:

(*) أحد تلاميذ أرسطو وناشر مؤلفاته.

ويمكن توضيح معنى الميتافيزيقيا عند أرسطو من خلال التعريفات التى كان أرسطو يسميها بها، فقد كان يطلق عليها أحياناً الفلسفة الأولى، وذلك لكى يميز بينها وبين الفلسفة الثانية أى الطبيعة أو العلم الطبيعى. والأولية هنا عند أرسطو ليست أولية فعلية بل هى أولية منطقية بمعنى أن موضوعهايكون سابقاً من الناحية المنطقية على أى موضوع لأى علم من العلوم. فالعلوم المختلفة تدرس الظواهر المختلفة والموجودات المتعددة أماالفلسفة الأولى فتدرس معنى الوجود بصفة عامة بوصفة هو الخاصية التى تعطى للموجودات وجودها، وعلى ذلك فكل العلوم التى تدرس الموجودات إنما تفترض أفتراضاً مسبقاً ذلك الوجود الخالص الذى يمكن أن يتمثل فى تلك الموجودات.

– وكان أرسطو أيضاً يسميها بالحكمة sophia على اعتبار أنها الهدف الأخير الذى تسعى إلى تحقيقه الفلسفة والعلوم بوجه عام، ذلك أنها تبحث فى العلل الأولى First principles على الإطلاق.

–وكان يسميها كذلك بإسم « الفلسفة الآلهية » أو العلم الآلهى.Theolgy أو العلم الذى يشرح طبيعة الله لأن أتم مباحثها هو الله بوصفه العلة الأولى للوجود أو المحرك الأول له (١).

وترتبط دراسة الميتافيزيقا عند أرسطو بالجوهر أو العلة الأولى، وينطوى الكتاب الثاني عشر على رأى أرسطو فى العلة الأولى، حيث أنه يقول: لابد من وجود محرك أول غير مادى أزلى ويقصد به الله. وهو غير متحرك لكنه يسبب الحركة لسائرالمخلوقات التى ترغب فيه وتحبه وفاعليه الله تكمن فى التفكير الخالص.(٢)

والنقطة الثانية فى مذهب أرسطو الميتافيزيقى هى قوله بالمادة والصورة. فالموجودات مركبه من مبدئين:الهيولى (أو المادة الغير متعينه) والصورة وهى المبدأ الذى يجعل الهيولى محددة ومعينة وذات وحدة وماهية.

(1) D.A. drennen: Amodern introduction to metaphysics
Aristotale: the study of metaphysics p.29:34.(from the works of Aristotle, translated into english; edited by J.A. Smith and W.D Ross. Oxford. 1923.
(2)IbidP.34.

ولم يجعل أرسطو للصورة وجوداً منفصلاً - كما فعل أفلاطون - ولكنه رأى أن المادة والصورة متلازمتان وأن الصورة أو ماهية الإنسان أكثر حقيقة ولكنها لاتوجد إلا بها.

الله : لعل أهم أجزاء الميتافيزيقيا عند أرسطو هو كلامه عند الالهيات. ففى المقالة الثانية عشر من مقالات مابعد الطبيعة لارسطو نرى عرض للجانب الالهى عنده حيث يستدل على وجود الله بعدة أدله منها أنه ينظر إلى ظاهرة الزمان فيستدل منها على أزلية العالم وأبديته ومن ثم فلابد من وجود ماهو أزلى (الله). ، ومن النظر إلى ظاهرة الحركة إذ أن الحركات فى الكون يجب أن تنتهى إلى محركات أولى هى الالهية وعلي رأسها محرك أول هو أعلى هذه الآلهه.(١)

نلخص من هذا أن موضوعات الميتافيزيقيا عند أرسطو يمكن تحديدها فيما يلى:

- هى دراسة الوجود من حيث هو كذلك أى بوصفه مجرداًيطلق على كل موجود ولايقتصر على ماهية بعينها دون أخرى.

- هى دراسة للواحق الوجود أى التصورات المرتبطه بمعناه، مثل الجوهر،العرض، العلة، المعلول، المادة والصورة وغير ذلك.

- هى أخيراً دراسة للعلل الأولى وخاصة الله أو المحرك الأول.

هذا وتتفق الأفكار الرئيسية فى ميتافيزيقيا أرسطو مع الطابع العام للميتافيزيقيا، فهى بحث وراء الأساس الأول لجميع الموجودات، وهى بهذا تختلف عن العلوم الجزئية التى تدرس جانباً واحداً من جوانب الوجود كما تفعل الطبيعة أو الرياضيات، وهى دراسة عقلية. لاتستطيع الحواس أن تزودنا بها لأن الاحساس بطبيعته فردى فى حين أن العلم علم بالكلى، وهى أخيراً تلتقى بالالهيات من حيث أنها تصل إلى أن الموجودات جميعاً تعتمد فى وجودها على الجوهر الأول أو العلة الأولى أو الله. (٢)

(١) راجع هنا كتاب د. أميرة حلمى مطر : الفلسفه عند اليونان . ص٢٧٤،
Aristotale, From greet Books: Substance. p133-34.
(٢) د. إمام عبد الفتاح : الميتافيزيقا ص٨٦.

الميتافيزيقا في العصر الوسيط (ارتباط الفلسفة بالدين)

قبل أن نعرض للميتافيزيقا فى فكر العصر الوسيط، نود أولاً أن نلقى الضوء على شخصيه هامة كان لها أهمية كبيرة فى تطور التفكير الميتافيزيقى، حيث أنها تشكل حلقه وصل بين ميتافيزيقا الفكر اليونانى، ممثله فى آخر عمالقتها وهو أرسطو، وبين ميتافيزيقا العصر الوسيط.

كان أفلوطين (٢٠٤- ٢٧٠ ق.م) هو هذه الشخصية الرئيسية فى تلك الفترة، وقد جمعت ميتافيزيقاه بين الفلسفة والزهد والتصوف. وتعد فلسفته نموذجاً واضحاً للمذهب الميتافيزيقى الذى يؤكد عدم حقيقة الأشياء الجزئية التي نشاهدها فى خبرتنا اليومية، فهى تؤكد الطابع الوهمى للحركة والتغير بل حتى للزمان والمكان، كما تذهب إلى سمو النفس وتفوقها على المادة.

وخلاصة مذهب أفلاطين أن مصدر هذا الوجود وعلته هو الواحد الذى يسميه أحياناً « الله »، وأحياناً « الخير »

وهذا الواحد جوهر بسيط كامل، يعلو فوق العالم وإن كان حاضراً فى كل شيء. فمن هذا الواحد تصدر أو تفيض كل المراتب الأخرى للموجودات. المصدر الأول ثابت مع خروج غيره منه. فالواحد حين يخلق الموجودات لا ينتشر أو يتغلغل فيها أويأخذ من ذاته ليعطى، بل يظل فى حدوثه الأصلى ولا يخرج من ذاته على الإطلاق.

وقد كان لنظرية الفيض عند أفلوطين (Emanation-) تأثيراً قوياً وواضحاً فى الفكر الوسيط المسيحى والأسلامى على السواء. فقد تصور الأفلاطنيون أن الله جوهر العالم وأصله، ووضعوا بذلك مذهباً فلسفياً دينياً يقترب من الدين المسيحى وينطوى على أسس روحية صوفيه تقويه وتجعله – على حد تعبير– رسل –نهاية العهد اليونانى وبدايه للمسيحيه.(١)

ارتبطت الفلسفة بالبحث فى طبيعة الوجود وأصل الكون فى الفكر اليونانى أما فى العصر الوسيط فقد كان محور البحث هو مشكلة واجب الوجود أوالله. جاء الدين المنزل ليقول أن الله هو خالق هذا الوجود، وبالتالى فإن العالم ليس قديماً. كما تصور فلاسفة

(1) Russell.B: Ahistory of Western phi P. 41.

اليونان، ولكنه حادث أى مخلوق.

لكن هل من الممكن الاستغناء بالدين عن الفلسفة؟

هل ينتهى عصر الفلسفة مع ظهور الدين؟

الإجابه على هذا نقول أن الفلسفة قد أكدت على ضرورة البحث العقلى عن الحقيقة، ولا أحد يمكن أن يزعم أن الدين جاء لينافى العقل ويجافيه. الدين لا يطالبنا بالإيمان فقط، ولكن يعلمنا أن الله هو خالق العالم والموجودات،

العقل الإنسانى يبحث عن الأسباب. ولهذا يحتل البحث فى الإلهيات جزءاً هاماً من مجال الفلسفة فى العصر الوسيط ولكن القضية الأساسية هنا هى محاولة التوفيق بين ما جاء به الدين ومايقره العقل، أى أن مهمة العقل الإنسانى هى تخليص العقيدة والحقيقة من كل ما يمكن أن يشوبها من تأثير للأهواء والأغراض. الفلسفة هى التى تكشف عن المعنى الباطن و لا تتوقف عند المعنى الظاهر للعقيدة، وبذلك يكون التفسير صحيحاً لا باطلاً. ومن هنا يتضح لنا أن الفلسفة قد جعلت من الدين حقيقة عقلية أساسها البداهة واليقين ومنهجها الاستدلال العقلى.

مهمة الفلسفة - على حد تعبير ابن رشد - هى محاولة التوفيق بين الوحى والعقل أو بين الحكمة و الشريعة، والرغبة فى جعل سلطة العقل القديم وسلطةالدين الجديد على وفاق واتساق والبرهنه على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحه تفكيره فيما قال القديس انسلم.St.Anselm

- وقد ذهب بعض مؤرخى الفلسفة إلى أن مرحلة العصر الوسيط تمثل مرحلة ظلام وتأخر، لكن ذلك قول يفتقر إلى الصواب، ذلك أن هذه الفترة كانت تنطوى على دراسة خصبة ومتنوعة للعديد من الأفكار والمذاهب والنظريات التى تفاعلت فى اذهان مفكريها فى مجالات الفلسفة والعلم والدين. فهذه المرحلة إذن لايمكن تجاهلها من تاريخ الفكر الفلسفى، لما لها من أهمية فى تطور التفكير الميتافيزيقى الحديث والمعاصر.،

اعترف كوندرسيه J.A.condercet - الفيلسوف الفرنسى، أقصى نقاد العصور الوسطى وأشدها عنفاً، اعترف بإن جهودهم فى ميدان الفلسفة لم تكن تخلو تماماً من كل قيمة. فهو يقول فى كتابه «عرض تاريخى لتقدم العقل البشرى » نحن مدينون لهؤلاء

الاسكولائيين بالشيء الكثير حول دقة أفكارنا عن الوجود الأسمى وصفاته، وعن التفرقه بين السبب الأول والكون الذى نفترض أنه يحكمه ويسيطر عليه وعن التفرقه بين الروح والمادة، والمعانى المختلفة لكلمة الحرية، وعن فكرة الخلق وأنهم - باعترافه - قد أضافوا دقة جديدة لجميع الأفكار الجوهرية فى الميتافيزيقا ونظرية الوجود. (١)

ومن المؤكد أن ظهور المسيحية قد ساعد على توجيه الفكر الإنسانى نحو كثير من المشكلات الميتافيزيقية التى لم يتطرق إليها فلاسفة اليونان، ولعل فى مقدمة هذه المشكلات التى جاءت بها المسيحية فكرة الموجود الكامل، العناية الإلهية، التفاؤل المسيحى، الحب، الشر.....الخ هذه الأفكار المسيحية التى يبين لنا جلسونGilson تميزها عن سائر الأفكار المماثلة عند اليونان.(٢)

إن القضية الميتافيزيقية لكى تصبح عقلية. لاينبغى أن تنسى جذورها الدينية أو أصلها الدينى » لقد انتقلت أفكار كثيرة من العصر اليونانى إلى العصور الوسطى،كما أن هذه الأخيرة نقلت الكثير من أفكارها إلى العصر الحديث، فإذا كانت فلسفة العصورالوسطى سوف تستبعد من مجال الفلسفة على أساس أنها ورثت الكثير من أفكار اليونان، فإن العصور الحديثة ينبغى أن تستبعد من مجال الفلسفة لأنها ورثت الكثير من أفكار العصر الوسيط. (٣)

وبهذا يمكن القول بأن الفلسفة المسيحية التى سادت أوربا فى العصور الوسطى لها طرفان :طرف مستمد من الفكر اليونانى وخاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، طرف آخر أساسه الدين المسيحى وكان الفلاسفة المسيحيون يكونون فلسفتهم من هذين المنبعين، ولكن يميل بعضهم إلى أحد الطرفين أكثر من الآخر، ومن هنا توجد نزعتان رئيسيتان فى هذه الفلسفة، النزعة الأولى تجعل الإيمان أساساً لكل تفكير فلسفى، والنزعة الثانية هى التى ترى أن الفلسفة تغذى الإيمان وتصححه.

(١) انظر إتين جلسون: روح الفلسفه المسيحيه فى العصر الوسيط. عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح ص٦٦ ط٢. ١٩٧٤.

(٢) انظر تأثير الفكر المسيحى فى الفكر الحديث ١٦: ٢٠.

(٣) نفس المرجع السابق ص٦١٧:٦١٨.

وأقدم شاهد على الإتجاه الأول هو القديس بولس St.Paul الذى يمكن أن يقال أنه هو الذى أرسى القواعد التى أقيم عليها بناء الفكر المسيحى كله، وإ ن المفكرين المسيحين الذين جاءوا بعده لم يفعلوا شيئاً أكثر من استخراج النتائج المترتبه على هذه القواعد.

فالمسيحية لم تكن عند القديس بولس فلسفة فقط، وإنما هى دين وطريق للخلاص. فهو يرى أن من يمتلك حكمة الدين يكون لدية فى الحال حكمة الفن و الفلسفة، أى أن الدين يحوى فى جوفه الحكمة الحقيقية لكل فرع آخرمن فروع المعرفه.

أما القديس چوستين St.Justin فيقدم لنا شرحاً حياً للغايه وتصويراً بارعاً لتحوله الخاص تجاه الفلسفة. فغايه الفلسفة – كما يتصورها – هى أن تصل بنا إلى الاتحاد بالله.

بدأ چوستين من الوثنية وانتهى إلى القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية، وأنه حينما أصبح مسيحياً أصبح فيلسوفاً.

بدأ مع فيلسوف رواقى، ثم مشائى (من أتباع أرسطو) ثم فيثاغورى، وأخيراً أعجب كل الأعجاب بفيلسوف أفلاطونى وظن أنه بلغ الحكمة العليا . يقول:«ظننت أننى أصبحت حكيماً، ولقد كنت أحمقاً للغاية حين اعتقدت أننى على وشك أن أرى الله، وكان ذلك هو هدف الفلسفة عند أفلاطون.كان كل شيء يسير. مع ذلك. سيرأحسناً إلى أن التقى چوستين بعجوز وقور، سأله عن الله والنفس وكشف له عن كثير من المتناقضات التى كان يقع فيها، وعندما سأله چوستين من أين أتى بهذا العلم الغزير عن هذه الموضوعات جميعاً،اجاب الرجل:«فى الأزمنه السحيقة كان يعيش قوم سعداء منصفون يحبهم الله، وكانوا يتحدثون إلى الروح القدس، ونحن نطلق على هؤلاء القوم اسم الأنبياء......إنهم لا يتحدثون بالبرهان لأنهم أعلى من كل برهان.».

عندما سمع چوستين هذه العبارات بدا له هنا فقط توجد الفلسفة الوحيدة الأكيدة و النافعة، وعلى هذا النحو أصبح فيلسوفاً.

« من هذا نتبين أن الإيمان أولاً ثم التعقل ثانياً، لأن الإيمان سيؤدى – عند أصحاب هذا الأتجاه. إلى الفلسفة « العقل الحائر المضطرب يرده الوحى إلى النظام » (١)

(١) اتين جلسون : روح الفلسفه المسيحية فى العصر الوسيط ص٣٦:٤١.

القديس أوغسطين: ٣٥٤-٤٣٠

ذكرنا أن أهم ما يميز الفيلسوف المسيحى هو الإيمان الذى يسبق العقل، وهذه السمة نراها أكثر وضوحاً فى فكر أوغسطين، بل وعند أغلب مفكرى العصر الوسيط. إنهم يبدأون بالعقل، ولكنهم لا يجدوا فيه ضالتهم المنشودة فيلجأون إلى الإيمان.(*)

يقول أوغسطين: اكتشف الفلاسفة حقائق جليلة نافعة لكنهم لم يكتشفوا كل الحقيقة الضرورية للإنسان، ووقعوا فى أضاليل خطيرة ولا يستطيع العقل بقوته الطبيعية أن يهتدى إلى الحقيقة بأكملها، وفوق ذلك ليس للفلسفة بذاتها قوة على تحويل النفس من مجرد المعرفة إلى العمل الفاضل.

فالفلسفة وحدها قاصرة، والمسيحية تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس وتوفر لنا الوسائل الفعالة للحياة الصالحة والأتحاد بالله، فإذا أردنا السعادة والحكمة، وجب علينا الإيمان بالله والعمل به.

أما عن **الميتافيزيقيا** عند أوغسطين فهى تتدرج – كما سنراها حديثاً عند ديكارت – من النفس أو الذات إلى الله إلى العالم. بدأ أوغسطين بالشك فقال: إن الناس مختلفون فى الحياة والتذكر والعلم والإرادة، لكنهم جميعاً متفقون على أنهم يشكون، فهناك إذن حقيقة يقينية هى الشك - ولأن الذى يشك يحيا، ويعلم أنه يشك، وهو يريد اليقين، فمعنى هذا أن الشك أولاً موجود، والعمليات النفسية المتصله بهذا الشك هى أيضاً حقائق يقينية. ولكن هذه الحقائق معناها أيضاً أن هناك ذاتاً هى التى تشك وهى التى تقوم بكل العمليات النفسية. ومعنى هذا أننا قد وصلنا أيضاً إلى إثبات وجود الذات.

(*) انضم أوغسطين الى جماعة مانى (المانوية) لأنه وجد عندهم الشجاعة فى تفسير كل شيئ دون الالتجاء الى الدين (الإيمان). فهم عقليون يعتزون بالعقل ويعتمدون على الفهم، لكنه لم يحقق لأوغسطين ماينشده، فالقى بنفسه فى أحضان مذهب الشك عند شيشرون، ثم الأفلاطونيه المحدثه بعد ذلك ، لكنه سرعان ما اكتشف أن كل ماهو حقيقى فى هذا المذهب قد تضمنه بالفعل انجيل القديس يوحنا وسفر الحكمة.

وهكذا فإن الفلسفة التى بحث عنها طويلاً بواسطة العقل قدمها إليه الايمان. «إن لم تؤمنوا فلن تفهموا»، الإيمان شرط للفهم أو التعقل. وقد عبر أوغسطين عن هذا بعبارة جعلها عنواناً لكتابة الأخير وهى : ميزة الايمان فالايمان يمتاز فى رأيه بأنه يفضى بنا إلى التعقل. (روح الفلسفة ص١٥)

وعن طريق معرفتنا بالذات ننتقل إلى معرفتنا بالله (معرفتنا بوجود الله عن طريق نظرية الإشراق)، ذلك أن الحقائق الموجودة فى النفس هى فيض من النور الأول وهو الله، وهى التى تؤكد وجود شىء هو المحدث لها، فنظرية المعرفة تقودنا إلى نظرية الله.(١)

القديس انسلم: ١٠٣٣: ١١٠٩ (عصر الجدل العقلى)

يعد عصر القديس أنسلم عصر الجدل العقلى و الدفاع عن العقيدة الدينية بالأدلة العقلية. فقد نشأت محاولات لاخضاع العقيدة والوحى لأشكال القياس وقواعد المنطق، أى إخضاع الدين للعقل، وهذا أهم مايميز هذه الفترة من التفكير المسيحى.

– وقد وصف المؤرخون مذهب القديس أنسلم بأنه العقلانية المسيحة على الأصالة، لأنه لم يلجأ إلى شىء آخر سوى العقل، فهو يؤمن بقدرة العقل المطلقه على تفهم الإيمان، بل أنه حاول تفسير العقائد المسيحية التى يراها آباء الكنيسة اسراراً مقدسة تفوق قدرة العقل، تفسيراً عقلياً.

ولكننا نلاحظ أن القديس أنسلم لم يكن يهدف من هذا أن يجعل الأسبقية للتعقل على الإيمان بل على العكس هو الذى حدد بدقة الصيغة الشهيرة لأسبقية أو أولوية الإيمان على التعقل. (آمن كى تعقل) .ذلك أن العقل إن هو اراد أن يكون معقولاً تماماً، أى أن يشبع نفسه بوصفه عقلاً، فليس أمامه سوى طريق واحد هو أن يفحص معقولية الإيمان.(٢)

أما عن الميتافيزيقا عند أنسلم فهى تدور حول موضوعين أساسين هما المعرفه والسعادة.

والمعرفه هنا تتعلق بمعرفة طبيعة الله وماهيتة ووجوده ثم عن الإنسان حريتة وإرادته وسعادته.

– وتعد فكرة الله – فى الفكرالمسيحى. هى حجر الزاوية فى كل ميتافيزيقا. وفى هذا المجال كتب أنسلم كتابين: الأول: مقال فى ماهية الله (أو مناجاه النفس)، والثانى مقال فى وجود الله.(٣)

(١) راجع فى تفصيل هذا كتاب د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى ص٦٣ ومابعدها، كتاب د. حسن حنفى : نماذج من الفلسفة المسيحية ص١٥: ٢٩.

(٢) اتئين جلسون : روح الفلسفه المسيحية فى العصر الوسيط ص٥٢.

(٣) انظر مؤلفات انسلم الفلسفيه والدينية، أدلة وجود الله وصفاته، الرد عليها من كتاب. د. حسن حنفى : نماذج من الفلسفة المسيحية ص١١٢: ١٣٤.

ويحتوى الكتاب الأول (مناجاه النفس) على ثلاثة براهين لوجود الله وهى تقوم على أساسين: أ) أن الكائنات مختلفة من حيث الكمال. ب)أن إختلافها فى الكمال إنما يرجع إلى مشاركتها فى كمال أكبر هو كمال الله.

- ويقوم البرهان الأول على فكرة الخير. الناس يعشقون الخير ويطلبون تحقيقه، إلاأن مقدارالخير مختلف عند الناس، وكل خير لابد له من عله أو خير أسمى هوالله أما البرهان الثانى فهو برهان الوجود: الأشياء كلها تشترك فى خاصية الوجود، ولكل موجود عله، لأن وجود الأشياء ممكن وليس واجب، أما الواجب وحده فهو الذى يوجد بلا عله، وعلة جميع الموجودات موجود أول واحد هو الله. وهذا الدليل يعرف بدليل الممكن والواجب.

أما البرهان الثالث فيقوم على فكرة التدرج فى الكمال. فمن المسلم به أن بعض الكائنات أكمل من بعض، والإنسان، بلاشك، أكمل من الحيوان، فهناك إختلاف فى درجات الكمال، ولكن لايمكن أن يصل إلى مالانهاية، بل لابد أن نصل إلى كمال أعلى من جميع الكمالات هو الكمال الأول وهوالله.

هذه البراهين التى عرضها أنسلم فى الكتاب الأول: « فى ماهية الله » تعتمد على وجود العله الأولى وهى الله. وظاهر منها تأثير أنسلم بأوغسطين، وهى ليست عقليه، تماماً، لهذا رأى أنه لابد من الالتجاءإلى برهان واحد يمكن أن يقنع كل إنسان. هذا البرهان هو البرهان الإنطولوجى المشهورالذى نجده بعد ذلك عند ديكارت. وقد عرضه أنسلم فى كتابه الثانى: « مقال فى وجود الله » ويتلخص هذا الدليل فى الأستدلال على وجود الله من مجرد فكرتنا عنه أو أستخلاص الوجود من الماهية. فكل إنسان لديه فكرة عن موجود لايمكن أن يتصور موجوداً أكمل منه، هذه حقيقه إيمانية يقدمها لنا الوحى وهى موجوده فى الذهن، فلابد بالضرورةأن توجد فى الخارج،

- تلك هى الحجه الخطيرة التى لعبت دوراً كبيراً ابتداء من عصر أنسلم حتى يومنا الحالى، وكانت مثاراً للجدل بشأن قيمتها، وقد وجدت لها معارضين ومؤيدين. ومن أشهر مؤيديها ديكارت وهيجل وليبنتز فى الفكر الحديث، أما المعارضين فهم كانط والفلاسفة الوجوديين أمثال هيدجر، كيركجورد وسارتر.

القديس توما الأكوينى:

يعد القديس توما الأكوينى، St.Thomas Aquinas أعظم فلاسفة العصور

الوسطى المسيحية، ولايزال تأثيره عظيماً فى الفكر المسيحى بصفه عامة.أما عن مؤلفاته فتنقسم إلى ثلاث أنواع: الشروح، الخلاصات، المسائل.

أما الشروح فأشهرها الشروح على مؤلفات أرسطو حتى تتفق مع العقيدة المسيحية. الخلاصات وهى الخلاصة اللاهوتية ويوجد فيها بكل وضوح العقيدة الدينية مؤيدة بالبراهين العقلية، وأهم ما فى هذه الخلاصة اللاهوتية الكتابان الأول و الثانى المتعلقان بالله و الإنسان. والخلاصة الثانية فهى « ضد الكفار »

أما النوع الثالث: المسائل فيعرض منه لمسائل أقل قيمه من النوعين السابقين.

ويبدأ توما الأكوينى بحثه الفلسفى ببيان الصله: بين العقل والنقل فيبدأ أولاً بتحديد موضوع الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا أى الحكمة وهى كلها بمعنى واحد. فلنطلق عليها – كما يقول – أسم الحكمة ولنبحث فى موضوعها والغايه منها.

أما موضوع الحكمة فهو ترتيب الأشياء من أجل سياستها سياسة صالحة، فيجب أولاً أن يرتب الإنسان الأشياء بعضها بالنسبة لبعض حتى تبدو المبادىء أولاً وبجلاء ثم يليها فى المرتبه ماهو تابع لها.

ولكن لكل حكمة فى كل باب من العلم هى حكمة جزئيه لأنها تعنى بناحية خاصة من نواحى الكون. فلنبحث عن حكمة أخرى تشمل الكون كله، ويكون موضوعها هذا الوجود كله، فنجد أن هذه الحكمة العامة هى التى تبحث فى الله من حيث ترتيب الأشياء بالنسبة إلية، ومن حيث كونه خالقاً لها. ولما كان الله هو العلة الأولى وعلة العلل، فيمكن أن يكون تعريف الحكمة هو تعريف أرسطو لما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا أى الفلسفة الأولى وهى أنها علم العلل الأولى أو المبادىء الأولى وهى كلها ترجع إلى علة واحدة هى الله.

أما عن منهجه فيقول: لننظر الآن إلى الطرق المؤدية إلى تحصيل هذه الحكمة فنجد أولاً أن لدينا العقل، ولكن العقل وحده لايستطيع أن يبلغ كل الحقائق الدينية، وإنما يجب أن يأتى بعد ذلك الوحى أو النقل، فيضاف إلى العقل من أجل الحقائق الأخرى التى هى خارجة عن نطاق العقل.

فالله روح صرف، بينما العقل الإنسانى – كما يقول أرسطو – مركب من هيولى

وصورة، وهو بالتالى لايستطيع أن يدرك الأشياء إلا ابتداء من المحسوس، لكن الحس لايستطيع أن يدرك ماهية المعقول الصرف. وتبعاً لذلك يجب علينا أن نجعل للعقل ميداناً خاصاً محدداً لايستطيع أن يعلو عليه*، لأن طبيعتة الخاصة وهى أنه مركب من هيولى وصورة تحول دون أن يبلغ هذه المرتبه. ويجب علينا بعد ذلك أن نهيب بالوحى أو النقل من أجل أن يكمل هذا النقص ويتم ما بدأه العقل.

– إن فلسفة توما الأكوينى – بهذا المعنى – تريد أن تكون طريقاً للخلاص الأبدى للإنسان، وهو يستخدم جميع المسائل العقلية والإيمانية لاثباتها وتبريرها. والعقل والقلب مكانهما فى هذه الفلسفة، لكن مجال الدين يتجاوز حدود العقل، لذلك فإنه يجب أن يهتدى العقل بنور الإيمان. محور هذه الفلسفة إذن أن هناك توافق بين العقل والنقل أى بين الحقائق التى نكتشفها بنور العقل الطبيعى، والحقائق التى جاء بها الوحى، ولايوجد أى تناقض بين هذه وتلك لأن الحقيقة واحدة، والله الذى وهبنا العقل هو الذى أنزل علينا الدين، وكل صدام يمكن أن يظهر بينهما إنما ينتج من ضعف فى الإيمان، أو خطأ فى استخدام العقل.

إن الحقيقة الإيمانية التى تتجاوز فى نظره الحقيقه العقليه هى أكبر يقيناً وصدقاً لأنها ناتجه عن الوحى الالهى.

الوجود والماهيه:

إذا كانت محاورة «المعلم» للقديس أوغسطين دليلا على وجود الله يقوم على تحليل اللغه، واثبات عجزها عن التعليم، ومن ثم فلابد من معلم داخلى فى باطن كل انسان وهو المسيح أو الله الذى يكشف فى القلب كنور يضئ له الاشياء ذاتها، وإذا كان «مقال فى وجود الله» للقديس انسلم دليلاً آخر على وجود الله، فإن الوجود والماهية القديس توما الاكوينى يقدم دليلاً من نوع آخر على وجود الله[1].

وتعتمد ميتافيزيقا القديس توما الاكوينى على محاولة شرح الفرق بين الوجود والماهية، بين الوجود الضرورى والحادث، بين الكليات والجزئيات. وفى هذا لم يخرج القديس توما عن مفاهيم أرسطو واصطلاحته، ويظهر ذلك من طريقة تعبير القديس وهو يعرض ألفاظه ثم يشير إلى أرسطو قائلاً «وهذا مايسميه الفيلسوف».

* قارن هذا بما جاء فى الفصل الثالث عند الحديث عن حدود العقل عند كانط.

(١) انظر : الوجود والماهية الفصل الأول ص٢٤٥-٢٤٧ (من كتاب د. حسن حنفى نماذج من الفلسفه المسيحية ص٢١٦ ومابعدها.)

والحق أن القديس توما لم يدرس أرسطو أو يستعين بفلسفته لمجرد العلم بأصولها، بل إنما درسها جنباً الى جنب مع اللاهوت ومن أجل أن تكون الفلسفه فى وفاق مع الدين، ولقد قدم لنا صورة دينية للعالم تختلف عن الصورة الوثنية اليونانية، فقد رأى أن العالم انعكاساً حياً لحقيقة واحدة هى الوحى الإلهى.

وكما استعان الاكوينى بفلسفة أرسطو، فهو أيضاً يستعين بشروح ابن سينا فى التفرقة بين الوجود والماهية.

وقد رأى القديس توما الاكوينى أنه إذا كان وجود الله يبدو بديهياً من الناحية النظرية، فإننا بحاجة الى الاستدلال عليه بالنسبه لوجودنا ولوجود العالم. فهذا العالم وكل مايحتويه من موجودات هو من آثار الذات الإلهيه.

وقد حاول القديس توما الاكوينى أن يقدم لنا إثبات وجود الله بالبراهين العقلية، وهى براهين ضرورية منطقيه لابد أن يعنى الفيلسوف اللاهوتى بعرضها استناداً الى أن وجود الله ليس واضحاً بذاته وهو ليس وجود نظرى -كا يزعم البعض- وإنما المبادئ العقليه هى التى يستدل منها على وجوده..

والبرهان الاول: يقوم على فكرة الحركه وهو مستمد حرفياً من أرسطو عرضه فى الخلاصة اللاهوتيه، أما الثانى فهو يسمى برهان العلة، الثالث (الممكن والواجب)، الرابع برهان التدرج فى الكمال الخامس برهان النظام.

هذه البراهين جميعها تشترك فى خصائص عامة هى انها كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التى تملأ العالم، وتعتمد على قانون العلية أو السببيه، وهى كلها تفترض أن الاشياء مرتبه ترتيباً تصاعدياً لوتتبعه الانسان فلابد أن يصل الى المبدأ الأول للأشياء جميعاً. (٢)

(١) أنظر : الوجود والماهية : الفصل الأول ص٢٤٥: ٢٤٧ من كتاب نماذج من الفلسفه المسيحية ص٢١٦ ومابعدها.

(٢) أنظر تفصيل هذه البراهين من كتاب : اتين جلسون روح الفلسفه المسيحية فى العصر الوسيط: ص١٠٧: ١١٠.

الميتافيزيقا عند فلاسفة الاسلام

ذكرنا أن الميتافيزيقا فى العصر الوسيط لها خاصية تميزها وهى محاولة التوفيق بين مايأتى به الشرع وبين العقل، وهذه الخاصية نجدها واضحه عند فلاسفة الاسلام أيضاً.

يرى ابن رشد أن الدين يأمر الانسان على سبيل الوجوب، أن يعرف الله بالنظر إلى أياته فى العالم وفى النفس الإنسانيه قال تعالى : «اعتبروا يا أولى الابصار»، «أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض: لذلك فإذا كان الدين هو الذى يأمر على سبيل الوجوب بالنظر العقلى الى الكون والأشياء، فإن الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له. هذه الحكمة التى أعلنها ابن رشد كان لها أكبر الأثر فى مساندة الفلسفه للدين[١].

وقد ارتبطت الميتافيزيقا فى الفكر الاسلامى بسالفتها فى الفكر اليونانى، ولم تخرج تعريفات فلاسفة الاسلام -فى معظمها- عن التعريفات التى ذكرها ارسطو للميتافيزيقا.

وقد أطلق الكندى* اسم الفلسفه الأولى وعلم الربوبيه على موضوع الميتافيزيقا، وكان يهدف بها إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق.

ويرى الكندى أن الفلسفة هى «البحث أو ان شئت النظر العقلى الخالص الذى يهدف الى كشف الحقيقة والوصول اليها. والفلسفه فى هذا شأنها شأن الدين لأن الدين يؤدى بالانسان الى الوقوف على حقائق الاشياء. فليس ثمة تعارض إذن بين الفلسفه والدين[٢].
يقول الكندى : «إن أعلى الصناعات الانسانيه منزلة وأشرفها مرتبه صناعة الفلسفة التى عرفها : «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان لأن غرض الفيلسوف فى عمله اصابة الحق والعمل بالحق [٣].

---

(١) د. نازلى اسـ! ل حسين: الفكر الفلسفى ص٩٢:٩٩

* انظر فى التعريف بالكندى وعرض لمؤلفاته كتاب د. فيصل بدير عون: الفلسفه الاسلامية فى المشرق. مكتبة الحرية١٩٨٢ ص١٠٢:١٠٨.

(٢) راجع موقف فلاسفة المسلمين من تحديد معنى الفلسفه من كتاب الاستاذ / مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفه الاسلامية ص٤٨:٦٩.

(٣) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفيه. ج١ ص٣٧ (دار الفكر العربى- القاهرة ١٩٥٠)

وعند الكندى نجد أن الفلسفه إنما تتمايز بحسب موضوعها، فالفلسفة الطبيعية غير الرياضية، غير اللاهوتية. وكل فلسفة إنما تقاس على ضوء مادتها أعنى موضوعها ومشاكلها.

وهنا نجد أن موضوع الفلسفة الالهية أشرف الموضوعات التى تبحثها الفلسفه كلها.

لهذا يرى الكندى – متابعاً أرسطو– أن الفلسفة الأولى وهى التى تبحث فى الألوهية أعلى الفلسفات وأشرفها وأعظمها ...» وأشرف الفلسفه وأعلاها مرتبه «الفلسفه الأولى» أعنى علم الحق الأول الذى هو عليه كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم العلة اشرف من علم المعلول(١).

وما نلاحظه هنا أن الكندى يجعل موضوع الميتافيزيقا هو الفلسفه الأولى التى تبحث عن العلة الأولى التى هى علة جميع الموجودات، وهذا بعينه مافعله أرسطو.

وتبحث الفلسفة أو الميتافيزيقا عند الكندى ثلاث مشاكل رئيسيه هى الألوهية، الانسان، العالم.

ومانلاحظه هنا حول هذه المشكلات هو الأثر الاسلامى الواضح، فعلى الرغم من أن فيلسوف العرب قد أخذ من الفلسفه اليونانيه وأفاد منها، إلا أنه اختلف معها فى بعض الأحيان، ونستطيع أن نقول أن الله عند الكندى يختلف فى مفهومه عنه فى الفلسفة اليونانية (٢).

أما الفارابى (٨٧٠– ٩٥٠م) فقد عرض فى كتابه «الجمع بين الحكمين» لتعريف الفلسفه أو الميتافيزيقا فقال إنها : «العلم بالموجودات بما هى موجودة» وفرعها الى حكمة إلهيه وطبيعية ومنطقيه ورياضية، ورأى أن ليس بين موجودات العالم شيئ إلا وللفلسفه فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة البشرية(٣).

وصرح الفارابى بأن الفلسفه على الحقيقه هى القسم الالهى. فالحكمة «معرفة

---

(١) الفلسفه الأولى ص٩٨ (نقلا عن كتاب د. فيصل بدير عون . الفلسفه الاسلامية فى المشرق ص١١٢.

(٢) نفس المرجع ص١١٤:١٢٨.

(٣) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين: ص٨٠ (نشرة البير نصر نادر. بيروت ١٩٦٠.

الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته...»(١) الميتافيزيقا عند الفارابى هى دراسة للوجود بما هو موجود. والوجود نوعان: واجب الوجود، ممكن الوجود.

وبالنظر الى أن العلل لايمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية فلابد من القول بوجود موجود واجب الوجود لاعلة لوجوده، له بذاته كماله الاسمى وهو بالفعل فى جميع جهاته منذ الأزل، قائم بذاته ولايعتريه التغير من حال إلى حال، عقل محض، خير محض، معقول محض، عاقل محض وهذه كلها واحد فيه العلة الأولى لسائر الموجودات(٢). ومايهمنا ملاحظته هنا أن الفلسفه كانت حتى عصر الكندى، مهتمة إلى حد غير قليل بالطبيعه ودراستها، وفى مرحلة تالية بدأ الاهتمام بما فوق الطبيعه. بدأ الاهتمام بدراسة مابعد الطبيعة، حيث بدأ الصعود من المحسوس إلى المعقول، من المادى إلى اللامادى، وبلغ ذلك أوجه فى فلسفة الفارابى الذى اهتم اكثر بدراسة الميتافيزيقا. وهذا أمر يشير الى ضرورة التوفيق بين الطبيعه ومابعد الطبيعة أو التوفيق بين العقل والدين.

ابن سينا (٩١٠-١٠٣٧م)

ذهب ابن سينا فى رسائله التسع فى الحكمة والطبيعيات الى تعريف الفلسفه بأنها : «استكمال النفس البشرية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هى عليه قدر الطاقه البشرية». أى التماس العلم بطبيعة الموجودات بما هى كذلك عن طريق النظر العقلى. وقسم الفلسفه إلى حكمة نظرية تتناول الأمور التى لنا أن نعلمها ولانعمل بها، وحكمة عملية تتعلق بالأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها.

والحكمة النظرية تتفرع إلى حكمة طبيعية وحكمه رياضيه أما أرقى فروعها فهى الفلسفة الأولى أو مابعد الطبيعة. فالعلم النظرى عند ابن سينا يشمل العلم الطبيعى والرياضى وأخيراً العلم الالهى.

وصرح الفارابى بان الفلسفة على الحقيقة هى القسم الالهى، وتابعه ابن سينا فى هذا فاعتبر العلم الالهى أشرف العلوم الفلسفية لأنه الحكمة بالحقيقة والفلسفة الأولى

(١) المرجع السابق ص٨٠.
(٢) دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام. ترجمة د. عبد الهادى أبو ريدة القاهرة ١٩٥٤ ص١٦١.

والحكمة المطلقة. فهو العلم بأول الأمور فى الوجود، وهو العلة الأولى وأول الأمور على العموم، وهو الوجود والوحدة. وهو أيضاً الحكمة التى هى أفضل علم بأفضل معلوم فإنها أفضل علم أى اليقين بأفضل معلوم، أى بالله تعالى. وبالأسباب من بعده، وهو أيضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو أيضا معرفة بالله.

من هذا التعريف نستطيع أن نقول ان ابن سينا، بل وفلاسفة الاسلام- قد سايروا أرسطو فى فهمهم للميتافزيقا فهى العلم الأول أو العلم الالهى الذى يبحث فى الوجود المطلق وأحواله ولواحقه ومبادئه(١)

(١) راجع فى هذا : الهيات الشفاء ج ١ ص٣٧، النجاه ص٢٦٦ - كتاب : دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام ص١٧١ . ١٧٥.

الفصل الخامس :
الميتافيزيقا فى الفكر الحديث والمعاصر

– لو أنعمنا النظر إلى أهم مايميز الفكر الفلسفى فى العصر الحديث، لوجدنا أنه فكر نقدى فى المقام الأول. فالفلسفه الحديثه تهتم بمشكلة المعرفة أكثر مما تهتم بمشكلة الوجود. فالنظر العقلى الذى تحرر على يد مفكرى عصر النهضه من السلطة الدينية سرعان ماتجه نحو الذات نفسها بوصفها مصدر كل معرفة.

ويرى فولتير أن المهمة الأولى للفيلسوف العقلانى أن ينظف القماش السياسى ممافيه من جوانب لامعقوله ذلك لأن الطريقة الوحيدة لكى تكون لدينا قوانين جديدة هى أن ندفن القوانين القائمة كلها وأن نبدأ من جديد.

هكذا حاول العصر الحديث إعادة اكتشاف الكون والانسان بمناهج جديدة تعتمد على العقل، وانتقلت الميتافيزيقا فى العصر الحديث من دراسة الوجود إلى المعرفة، من الموضوع الى الذات.

وإذا كانت فلسفة اليونان وجدت بدايتها فى معرفة الوجود والطبيعة، فإن الفلسفة الحديثة انما تجد أصولها فى الذات الإنسانيه.

والحق أن ديكارت – رائد الفلسفة الحديثه الأول– أراد أن يحرر الفكر وأن يدعو إلى اليقين العقلى، وكانت الفلسفه من قبل تخضع لسلطة القدماء ومنطق أرسطو من ناحية وسلطة الكنيسه من ناحية أخرى. فجاءت الفلسفه الجديدة فلسفة للوعى والحرية الانسانيه، وكان العلم الحديث فى نظره وسيلة فعالة لسيطرة الإنسان على الطبيعه.

وإذا كانت فلسفة ديكارت عقلانيه فى المقام الأول، فإن هوبز كان عقلانياً فى تصوره للطبيعه والانسان فى آن معاً. ذلك أن النسيج الذى تصوره هوبز كان نسيجاً استنباطياً تماماً امتد من الاسس الميتافيزيقيه التى يتصور العالم بناء عليها، بلغة الجسم والحركه إلى النتائج التى تدور حول مسلمات العدل الطبيعى(١).

(١) د. إمام عبد الفتاح: توماس هوبز: فيلسوف العقلانيه ص٩.

هوبز وميتافيزيقا الجوهر المادى[1]

يتفق هوبز مع ديكارت فى تعريفه للفلسفه حيث يرى أنها تشتمل على كل ضروب المعرفة، حيث يقول: «الحكمة ليست شيئاً آخر غير ما تأتى به المعرفة التامة بحقيقة جميع الموضوعات أياً كان نوعها، ولايمكن أن تكون نتيجة لمحة ذهنيه مفاجئه بل من عمل عقل متزن تماماً، وهذا ما نلخصه فى كلمة واحدة هى «الفلسفة».

وإذا كان ديكارت قد شبه الفلسفه- فى مقدمة كتابه «مبادئ الفلسفة» بالشجرة عندما قال: «الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا، وفروعها التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثه علوم رئيسيه هى الطب والميكانيكا والأخلاق»[2] فإن هوبز يستخدم نفس التشبيه عندما يقول: «بكلمة الفلسفه ينفتح أمامنا طريق نسير فيه من تأمل الأشياء والجزئيات إلى الاستدلال، وعلينا الآن أن ننظر فى عدد أنواع الأشياء الموجودة التى تدخل ضمن نطاق معرفة العقل البشرى والأخرى الكثيرة التى تتفرع إليها شجرة الفلسفة. ومن تنوع المادة تتنوع أسماء الشجرة. فدراسة الأشكال تسمى بالهندسة ودراسة الحركات تسمى الفيزيقا، ودراسة القانون تسمى بالأخلاق، وجميع هذه الفروع معاً يكوّن مانسميه بعلم الفلسفة...[3]

- ويعرف هوبز الفلسفة فى كتابه «فى الجسم De corpore بقوله: «الفلسفه هى تلك المعرفة بالآثار أو المظاهر على نحو ما نكتسبها باستنتاج صحيح من المعرفة التى تكون لنا بادئ الأمر عن أسبابها أو منشئها أو هى المعرفة بتلك الاسباب والمناشئ والأصول على نحو ما تكون عليه من معرفة آثارها بادئ ذى بدء» وبمعنى أوضح الفلسفه عنده هى الغوص وراء الظواهر بقصد الوصول الى أسبابها الأولى أو عللها البعيدة.

المبادئ الأولى:

يعرض هوبز للميتافيزيقا فى القسم الثانى من كتابه الشهير فى الجسم، وقد جعل عنوانه «المبادئ الأولى للفلسفه» ويتحدث فى هذا الكتاب عن الزمان والمكان، ثم عن الجسم

(١) راجع هنا الفصل الثالث من كتاب : توماس هوبز فيلسوف العقلانيه ص١٣٥:١٥٥.

(٢) ديكارت: مبادئ الفلسفه، ترجمة عثمان أمين ص٤٢. دار الثقافه ، القاهرة١٩٧٥.

(3) Thomas Hobbes: English Works. vol. 1 p3.

والعرض، السبب والنتيجة، القوة والفعل، الهوية والاختلاف، وهذه كلها مجموعة من التصورات التى تعد بمثابة الأسس لفلسفته. ويطرح هوبز تساؤل:

ما هى الأسس العقلية الأولى فى بناء فلسفة الطبيعة؟

ويجيب «ليس هناك مايمكن أن نبدأ منه أفضل من العدم Privation، أعنى أن نبدأ بأن نتخيل فناء العالم «لو افترضنا مثل هذا الفناء بجميع الأشياء فقد نتساءل وما الذى يبقى لهذا الإنسان ليكون موضوعاً للفلسفة؟ «الجواب هو أنه سوف يبقى لمثل هذا الانسان أفكار عن العالم، أى أفكار عن تلك الأجسام التى كانت لديه قبل عملية الإفناء، رآها بعينه أو أدركها بأيه حاسة أخرى، أعنى أنه سوف يبقى فى ذاكرته وخياله شئ عن الأحجام والحركات والأصوات والألوان، فجميع الاشياء ليست سوى أفكار وصور ذهنية تحدث داخلياً عند من يتخيل ... سوف يبقى بعد فناء الأشياء جميعاً الانسان الذى استثنيناه موجوداً، وهو لايزال يفكر ويتخيل ويتذكر، إذ لم يعد أمامه شئ يفكر فيه سوى الماضى» والعملية التى يقوم بها هوبز هنا عملية عقلية تماماً تعتمد على التجريد، وهى شبيهة بعملية الشك التى قام بها ديكارت فهو يقوم بتجريد الأشياء جميعاً، باحثاً فى أعماق هذا العالم عن الأسس العقليه التى يرتكز عليها وجود الاشياء. «جرد بذهنك الأشياء جميعاً وتخيل فناءها كلها لكى تعيد بناء الكون من الأسس العقلية التى لا يأتيها الشك مرة أخرى.»

عملية الإفناء الشامل عند هوبز قريبه جدا من عملية الشك المنهجى عند ديكارت، فهو أيضاً يهدم لكى يبنى الوجود على أسس يقينيه لايتطرق إليها الشك.

– ويرى هوبز أن العالم، بما فيه الانسان، يتألف من أجسام، والجسم جوهر مادى، ولافارق بين الجوهر والمادة لأن الجوهر مادى أيضاً، وليس ثمة جواهر لا مادية، ومعنى ذلك أنه لا أثر فى العالم لشئ نسميه النفس أو «الروح».

وهكذا يقدم لنا هوبز تصوراً ميتافيزيقياً شاملاً وإذا تساءلنا ما الذى نقصده بكلمة

(1) Thomas Hobbes:The English Works. vol. 1 p92.
(نقلاً عن كتاب توماس هوبز: فيلسوف العقلانيه. د. امام عبد الفتاح ص١٠٨)

ميتافيزيقا هنا؟ لكانت الإجابه: نقصد نظرية هوبز فى تفسير الواقع أو العالم كله بواسطة المادة و الحركه، ابتداء من المادة الجامدة فى الطبيعة الى الكائنات الحية الى الإنسان. فالعالم كله يتألف عنده من أجسام مادية فى حالة حركة: من السماء إلى الأرض، من حبة الرمل فى الصحراء وذرة الماء فى البحار إلى النجوم والكواكب فى السماء، ومن مملكة النبات والحيوان إلى عالم الانسان.

ولاشك أن هوبز تأثر فى نظرته الميتافيزيقية الى العالم وفى تصوره الميتافيزيقى للحركه بالتصورات العلمية الجديدة التى سادت القرن السابع عشر، ومنها النظرة الآلية لاسيما عند جاليلو، لكنه مد فكرة الحركه لتشمل كل ما هو موجود. وقد استطاع تحت تأثير هارفى (مكتشف الدورة الدمويه ١٦٢٨) ان يفسر الحياة تفسيراً مادياً، ويرد الفسيولوجيا الى علم الطبيعة، ومن هنا ذهب إلى أن الحياه نفسها ليست سوى حركة، متسقاً فى هذا مع فكرته الميتافيزيقية العامة، وأصل الحياة موجود فى القلب والحياة هى حركة الأعضاء. وعلى هذا النحو أصبحت الحياة هى حركة الدم فى الجسم وهى مايمكن أن نسميه بالنفس. ولقد أيد الكتاب المقدس هذا التفسير حين قال «إن الحياة هى الدم» «إن حياة كل جسد هى دمة». فالحياة هى الدم والدم هو النفس وهى جوهر مادى. (اللاويين ١٤:١٧)

الكون كله إذن بما فيه من نجوم ونبات وحيوان وانسان ليس اكثر من مادة خاضعة للحركه، وينتهى هوبز من هذا إلى الغاء النفس كجوهر مستقل قائم بذاته.

رينيه ديكارت ١٥٠٦- ١٦٥٠

ميتافيزيقا ديكارت بين الفلسفة والعلم والدين

يرجع اهتمام ديكارت بالميتافيزيقا إلى سنة ١٦٢٨، إذ فكر فى كتابه بحث عن الألوهية عندما كان مقيماً فى لوفاسور، ولكنه لم يوفق فى كتابته فحاول مرة ثانيه الكتابة فى الميتافيزيقا فى سنة١٦٤١ عندما نشر فى باريس كتاب التأملات فى الفلسفة الأولى.

وترتكز الميتافيزيقا عنده – فى هذا الكتاب– على ثلاث محاور اساسية هى النفس، الله، العالم.

الميتافيزيقا والدين:

اختلفت الآراء حول تأويل فلسفة ديكارت، وذهب البعض إلى تفسيرها بالاستناد إلى الدين. ويذكر الاستاذ جوييه فى كتابه عن «التفكير الدينى عند ديكارت» أن ديكارت كان مدافعاً عن الدين ضد اعدائه، مثله فى ذلك مثل فلاسفة العصر الوسيط، فالشيطان الماكر لا يضلل الا أعداء الدين، أما الذين آمنوا بالله وبالحق، فلا خوف عليهم ولاهم يضلون.

– وقد كتب ديكارت مذكراته عام ١٦١٩ فى كراسة تعرف باسم «الأفكار الخاصة» وكان يأمل فى وضع أصول علم جديد بديع عجيب مدهش. وفى ليلة ١٠ نوفمبر١٦١٩ تراءت له الرؤيا المشهورة التى دونها فى كراسة «الاولمبيقا» †Olymbicaوجاءت هذه الرؤيا ليطمئن إلى نفسه وإلى حقيقة هذا العلم وهو يقول إن روح الحقيقة قد أوحى إليه بما يلى:

(١) العلم واحد، ـ٢) الدعوة التى تلقاها ديكارت وردت إليه من الله وليس من شيطان ماكر، (٣) وأن العلم الواحد لابد وأن يكون من عمل شخص واحد أما العلوم الجزئية فهى من عمل مجموعة من الأشخاص، وأن بذور العلم كامنه فى نفوسنا ولاتظهر بالوسائل المنطقية التى يستخدمها العلماء المدّعون.

(٤) إن هذه النصائح الالهيه قد وجهت إلى ديكارت لأنه أقدر على فهمها من غيره من الناس، ولقد أرسلته العناية الالهية ليمنح الانسانية هذا العلم.

بالإضافه إلى هذا، فهناك عدة رسائل كتبها ديكارت يصرح فيها أنه يريد أن يفسر الأسرار الدينية مثل القربان المقدس. كتب ديكارت فى٣ اكتوبر١٦٣٧ إلى الأب فورنيه يقول: أنا أحمد الله لأن الآراء التى بدت لى صادقه فى علم الطبيعة بالنظر إلى العلل الطبيعية فقط، كانت دائماً هى الآراء التى تتفق جيداً مع الأسرار الدينية وانى آمل أن أبين ذلك بوضوح فى المناسبات المقبلة». وفى موضع آخر يقول : «إن الفلسفة الجديدة هى مثل العهد القديم، تمجيداً للخالق»(١).

ومهما يكن الرأى فى الفلسفه الديكارتيه، فالثابت لدى مؤرخى الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان رائد الحركه العقلانية وكان له أكبر الفضل فى بناء صرح

(١) راجع فى هذا: د. نازلى اسماعيل: الفكر الفلسفى ص١٩٠:١٩٢.

العقلانيه فى الفكر الحديث، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة «يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق مالم يتبين لى ببداهة العقل أنه كذلك».

ومن هنا يمكن القول بأن الميتافيزيقا عند ديكارت ليست مجرد محاولة فلسفية الهدف منها الدفاع عن العقائد الدينية، لأن ديكارت قد فرق فى فلسفته بين مجال الميتافيزيقا ومجال الدين، وأكد فى تصدير كتابه «التأملات» أنه لم يكتب هذه الميتافيزيقا من أجل المسيحيين وحدهم، بل من أجل الأتراك أيضاً. فالأسرار الدينية والحقائق اللاهوتيه لاتتكشف لنا إلا بواسطة الفضل الالهى أو كما يقول أيضاً فى «المقال فى المنهج» اننا فى حاجة إلى قوة عالية لفهم الدين. فديكارت لم يكن مدافعاً عن الدين فحسب، وإنما كان عالماً بالمعنى الحديث، رفض علم ارسطو والأقدمين، وبحث عن حقيقة العالم بمناهج عقليه جديدة، ووضع أصول ميتافيزيقا جديدة تستمد يقينها من نور العقل الطبيعى. ومن ناحية أخرى فإن ديكارت قد وضع العقائد الدينية جانباً فلم يجعلها موضوعاً للشك، أو موضوعاً للتأمل والفكر، فهذه العقائد فى نظره تتجاوز قدرة العقل الانسانى، لذلك لم تقم فلسفته الميتافيزيقية من أجل تدعيم هذه العقائد والدفاع عنها -كما هو الحال عند فلاسفة العصر الوسيط- بل استناداً الى نور العقل وفطرته الطبيعية.

ميتافيزيقا التأمل العقلى :

إن تفسير الفلسفة الديكارتيه يجب أن يستند إلى تأملاته الميتافيزيقية لا لأنها تحتوى على كل مضمون هذه الفلسفة، بل لأنها تشتمل بالضرورة جميع العناصر الأساسية فى مذهبه فديكارت يعتبر هذه التأملات المدخل الضرورى والبرهانى لكل فلسفته.

ألف ديكارت كتابه هذا ليعرض على الخاصة مذهبه الميتافيزيقى عرضاً علمياً منظماً. وقد أورد ديكارت بعض آرائه الميتافيزيقية فى القسم الرابع من كتاب «مقال فى المنهج» ولكنه عرضها هناك عرضاً سريعاً لم يقصد فيه إلى التعمق. فالميتافيزيقا لا تُفهم إلا بالرجوع إلى التأملات.

والفلسفة عند ديكارت إنما تبدأ بالميتافيزيقا أى الفلسفة الأولى والفلسفة عبارة عن دراسة الحكمة. والحكمة ليست هى التبحر فى الأمور فحسب، وإنما هى أيضاً، وعلى الخصوص معرفة تامة كاملة بجميع مايستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته ،

صحته واختراع جميع الفنون.

ولكن هذه المعرفة الكاملة ليست في المعاني التي يجدها كل شخص في نفسه بدون تأمل، ولا في المعارف المكتسبه من التجربة، وإنما هي المعرفة عن طريق العلل والمبادئ الأولى التي يستنبط منها كل مايستطاع معرفته. والمبادئ التي يتحدث عنها ديكارت هنا هي الميتافيزيقاعينها.

كان المدرسيون يعرفون الميتافيزيقا بما عرفها أرسطو حين قال إنها «علم الوجود بما هو موجود» أي أنها العلم بالخصائص الجوهرية للوجود. لكن هذا التصور المدرسي للميتافيزيقا لايقبله ديكارت، إذ أن المشكله الكبرى عنده هي أن نتبين متى يسوغ لنا اثبات الوجود، وبعبارة أخرى الميتافيزيقا الديكارتيه إنما تهتم بالذات التي تعرف وتقرر أكثر مما تهتم بالموضوع الذي يمكن أن يعرف أو يكون موجوداً.

فالذي يضفي على الميتافيزيقا يقينها ليس هو طبيعة موضوعها بل الطريق الذي يسلكه الذهن في طلبها.

وفي كتاب «القواعد» يقول ديكارت : «ليس أمام الجنس البشري طرق مفتوحه للمعرفة اليقينيه سوى طريق الحدس البديهي والاستنباط الضروري. فالواجب على الميتافيزيقا أن تسلك طريق الحدس البديهي والاستنباط الضروري اللذين بينهما المنهج.

والمنهج الذي يحدد ماهية الميتافيزيقا هو المنهج الذي وصل إليه الفيلسوف بملاحظة العمل الذهني في الرياضيات. فقد لاحظ أن في الرياضيات استدلالات صحيحة لانجدها في غيرها، وقرر أن من مرن ذهنه على عمليات الرياضيات أصبح أهلاً للبحث عن الحقائق الأخرى لأن منهج الفكر واحد في جميع الأمور.

فالميتافيزيقا إذن علم دقيق يمكن اثبات قضاياه بيقين رياضي. يقول ديكارت: ثق أنه ليس في الميتافيزيقا شئ إلا أعتقد أنه واضح كل الوضوح للنور الفطري، ويمكن أن يبرهن عليه برهنه دقيقة.

ديكارت: مبادئ الفلسفه : ترجمة د. عتمان أمين ص٧٨، تأملات في الفلسفة الأولى : ترجمة د. عثمان أمين ط٣ ١٩٦٥ ص ٧:١١

(٢) د. عثمان أمين : محاولات فلسفية ص٦٩ (مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧، التأملات: ترجمة عثمان أمين ص١١، مؤلفات ديكارت: طبع أ-ت(أدم تانري) ص٣٧

فوجود الله وطبيعة الذهن والمادة يمكن اثباتها بدقه رياضيه والميتافيزيقا الديكارتيه تسيطر عليها مشكلة الوصول إلى اليقين فهى ليست نظرية فى وجود النفس والله والعالم فحسب، وانما هى إعداد للمعرفة والمعرفة العلمية على وجود الخصوص. وقد جعل ديكارت الميتافيزيقا أساس العلوم، فهى الجذور الأولى التى يقوم عليها العلم. يقول: «الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا وجذعها الفيزيقا، والفروع التى تخرج من هذا الجزء هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى بثلاثه علوم رئيسيه هى الطب والميكانيكا والأخلاق.

وهكذا كان ديكارت من أنصار وحدة المعرفة بحيث تؤلف فروع العلم المختلفة فى نظره وكذلك الميتافيزيقا كياناً شاملاً واحداً ترتبط أجزاؤه فى وحدة عضوية، وفى هذه النقطه يعد ديكارت فيلسوفاً مذهبياً بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة، أى بمعنى الفيلسوف الذى يدخل كل جوانب المعرفة فى إطار معرفى رئيسى واحد.

الميتافيزيقا والمنهج :

يستخدم ديكارت «فى كتابه التأملات» الشك كوسيلة منهجية من أجل الوصول إلى الحقيقة الى لايمكن أن يتطرق الشك إليها. وكأن الشك معناه أن نتجنب الوسائل والموضوعات التى تؤدى إلى المعرفة الاحتماليه.

فالخطوة الأولى فى الميتافيزيقا الديكارتية هى الشك، الشك فى كل مايحتمل الشك فيه.

يقول ديكارت: علينا أن نطرح جميع الأفكار الصادرة عن السلطات سواء أكانت فلسفية أو اجتماعية أو دينيه لأنها فى الغالب أشد الأفكار ميلاً مع الهوى واكثرها مشابعه للنزوات الطارئة وأبعدها عن مرتبة اليقين.

وقد استبعد ديكارت التجربة الحسية أو شهادة الحواس، كمصدر للمعرفة، وعرض هذا فى كتابه «تأملات فى الفلسفة الأولى»

---

(١) ديكارت: مبادئ الفلسفة : ترجمة د. عثمان أمين ص٤٣ (دار الثقافة القاهرة ١٩٧٥)

حيث ذكر مبررات الشك فى الحواس[1] فالحواس غالباً ماتخدعنا وترينا الباطل حقاً، ومن ثم لايمكن أن نثق بها.

«يجب إذن أن نصطنع منهج الشك المؤقت وأن نتشبه بأولئك الذين يقوضون دارهم لكى يبنوها من جديد، لأنها لم تكن من متانة البناء بالقدر الكافى فما الذى يبقى لنا وسط هذا الشك الشامل؟

إن شيئاً واحد يلبث قائماً وفيه منجاة من الشك هو «الفكر». أنا أفكر وأنا واثق أننى أفكر، وحتى لو شككت فى أننى أفكر فمثل هذا الشك يقتضى أن أفكر أيضاً وهكذا وصل ديكارت من الشك إلى اليقين الأول وهو وجود الذات المفكرة أو وجود النفس.[2]

يقول ديكارت:

«أنه مهما بلغ بى الشك مبلغاً، ومهما كانت قدرة هذا الشيطان الماكر، فإنه لايمكن أن يجعلنى عدماً طالما أننى أفكر. وهكذا يتضح لديكارت الحقيقه الميتافيزيقية الأولى واليقين الأول فى الفلسفة الأولى وهو يقين الفكر. هذا اليقين «أنا أفكر إذن أنا موجود» هى الأرض الصلبة والثابته التى سيشيد عليها صرح الفلسفة الجديدة.

يقول ديكارت:

«أنا أفكر إذن أنا موجود» هى من الرسوخ بحيث لايستطيع الارتيابيون أن يزعزعوها مهما يكن فى فروضهم من شطط حكمت بأننى استطيع مطمئناً أن اتخذها أصلاً للفلسفة التى كنت أطلبها.[3] ولكن ديكارت يرى أن يقين الكوجيتو ليس كافياً لأنه يقين اللحظة التى أفكر أو أشك فيها، إلى جانب أنه يجعل الذات المفكرة فى عزلة عن العالم والآخرين، لهذا بحث ديكارت عن يقين آخر.

وعن طريق يقين النفس إنتقل ديكارت مباشرة إلى إثبات وجود الله... فالأنا الذى

---

(1) د. عثمان أمين: ديكارت ص١٦٤ (مكتبة النهضة المصرية١٩٥٣).

(2) راجع هنا كتاب : التأملات التأمل الأول فى الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك ص٧١:٨١، كتاب: د. نازلى اسماعيل: الفكر الفلسفى: خطوات الشك (الحواس- العقل - الشيطان الماكر) ص٢١٢:٢١٩.

(3) راجع هنا : التأمل الثانى (من كتاب التأملات) فى طبيعة النفس الانسانيه ص٩٣:١١١.

يشك هو كائن ناقص والنقص لايعرف إلا فى مقابل الكمال.

والكمال عند ديكارت هو فكرة فطرية ولابد وأن يكون الله هو الذى فطرها فينا، لأن الكائن الناقص لايمكن أن يعرف بطبيعته إلا النقص. والفكرة الفطرية هى مثل المبادئ الرياضية التى نستخلص منها الحقيقة، وهى بسيطه وواضحة ومتميزة، ومن هنا كان يقين العقل بها، يقيناً لايمكن أن يمسه الشك أبداً.(١)

وينتقل ديكارت من فكرة الله إلى إثبات وجوده فيقدم لنا أدلته العقليه المشهورة فى إثبات وجود الله.(٢)

ومن وجود الله أو اليقين الثانى إنتقل ديكارت إلى اليقين الثالث الأخير وهو وجود العالم.

يقول ديكارت: أعلم الآن على يقين حقيقتين: أعلم أننى موجود وأن الله موجود. أنا موجود بمعنى أن لى نفساً متميزة عن بدنى، وهى إذن قادرة على أن تبقى بدونه، فهى خالدة لاتموت. والله موجود. واليقين بوجوده منزلة رفيعة عندى، فمن دون الله كنت أبقى سجين الكوجيتو. ولكن وجود الله ضمان لكل علم ولكل يقين، وبوجوده استطيع الآن أن أعبر الهوة التى حفرها الشك بين فكرى وبين الأشياء، وأستطيع أن أطمئن إلى وجود العالم الخارجى.(٣)

هكذا بدأت الميتافيزيقا الديكارتية بالشك لتصل إلى اليقين الذى أصبح نهاية المطاف فى المنهج.

(١) راجع فى هذا : التأمل الثالث (من كتاب التأملات) فى الله وأنه موجود والأدلة على وجوده. ص١٢٥:١٦٥،

(٢) راجع هذا من كتاب د. نازلى اسماعيل: الفكر الفلسفى ص٢٢١:٢٢٧.

(٣) راجع فى هذا : التأمل السادس: فى وجود الأشياء المادية، وفى التمييز بين النفس والبدن ص٢٢٧:٢٣٦.، كتاب : الفكر الفلسفى: وجود العالم عند ديكارت، الامتداد والحركه، الصلة بين النفس والجسم ص٢٢٨:٢[illegible].

نيقولا مالبرانش: N.malebranche (١٦٣٨-١٧١٥)

ميتافيزيقا الدفاع عن الدين.

جاءت فلسفة مالبرانش فلسفة دينية خالصة تبدأ بفكرة الألوهية وتدور حولها فى كل مراحلها. هذه الفلسفة لاترى فارقاً بين التفكير الفلسفى والتفكير الدينى، ولاتقول بحقيقة عقلية وأخرى نقلية بل تعتقد أن هاتين الحقيقتين متحدتان، وأن الأولى ثمرة للثانيه.

وتعد ميتافيزيقا مالبرانش الدينية دفاعاً عن الدين من ناحية، ومحاولة لإصلاح ما آل إليه ديكارت بحكم مذهبه الذى يفرق بين الفكر والمادة.

ويعد كتابه: أحاديث فيما بعد الطبيعه والدين ١٦٨٨٠)

Entretiens Sur la Metaphysique et la religon

خير كتبه فى هذا المجال. وتتلخص ميتافيزيقا مالبرانش فى عبارة واحدة هى «الرؤيه فى الله» بمعنى أن كل ما نتأمله فى هذا العالم هو مرده الى الله.

وإذا كان ديكارت قد فصل بين مجال العقل ومجال الإيمان فصلاً قاطعاً فإن مالبرانش يكتب قائلاً: «لابد أن يكون المرء فيلسوفاً جيداً لكى يصل إلى فهم أمور الإيمان». ومن جهه أخرى فهو يرى أن الإيمان يساعد على حل مصاعب الفلسفة. فالدين -فى نهاية الأمر- هو الفلسفة الحقه.[(١)]

وفى كتابه «البحث عن الحقيقة la re cherche de la verite' يصطنع مالبرانش منهج الشك الديكارتى، فيتحدث عن أخطاء الحواس وتعارضها فيما بينها، وتعارضها مع المعرفة العقليه، كما أن المخيلة أيضاً تسبب لنا أخطاء كثيرة، ذلك أنها تقر فى الذهن معتقدات باطله وتربط بين الصور برباطات غير عقلية، وينتهى من هذا الى أننا نعتقد بوجود العالم لأن الوحى ينبئنا بأن الله خلق سماءً وأرضاً وغير ذلك.

وفيما عدا الوحى لاسبيل إلى الجزم بوجود العالم.

وبعبارة أخرى نحن نرى أفكارنا فى الله لأنه كل أفكارنا جميعاً، وهو وحده معلوم

(١) جان فال: الفلسفة الفرنسيه من ديكارت الى سارتر : ترجمة : فؤاد كامل: مراجعة فؤاد زكريا ص٢٥.

بذاته، وما من شئ نراه رؤية مباشرة إلا هو.

ويرى مالبرانش أن دخول المسيح فى نظام الخليقه هو الذى يجعل من العالم صنعاً لائقا بالله، فلم يخلق الله العالم إلا لتجسد الكلمة، وحتى لو لم يرتكب آدم خطيئته لكان ميلاد المسيح ضرورياً بالإطلاق، وبذا تتصل الميتافيزيقا بالدين.(1)

ويقرر مالبرانش أن الأعمال كلها صادرة عن الله، وما يخيل الينا من أعمال جسمية وحركات شخصية إنما هى مجرد مناسبات تتصرف معها القدرة الالهية وتنفذ الإرادة الربانية، ونظرية الرؤيه فى الله lavision en Dieu ترمى إلى ان البارى جل شأنه هو ضوءنا الوحيد الذى به نرى الأشياء على اختلافها ونكتسب المعلومات على تنوعها ولايمكن أن تصل حقيقة إلى أذهاننا إلا بمدد منه تعالى، فالعالم المادى لايوجد إلا لأن الله قد طاب له أن يخلقه ونحن لانعرف هذا العالم إلا عن طريق الوحىla revlation ولايمكن التحدث عن البرهان الحقيقى على العالم المادى إلا فى الكتاب المقدس. «لاشئ قطعاً سوى الإيمان يمكن أن يكشف لنا وجود الأجسام بحق»(2)

— وهكذا تبرز مفهوم الألوهية بجلاء ويتضح دور الإله فى تنظيم الطبيعة عند مالبرانش. فالله مصدر كمال النظام فى العالم باعتباره موضع النفوس ومصدر المعانى التى ينطوى عليها الذهن الإنسانى، والله لم يخلق العالم عشوائياً أو صدفة بل ساهم بايجابية فى ترتيبهوتنظيمه.

فالعالم– كما يراه مالبرانش– تملأه هالة من النظام والترتيب وهو يتحرك بفعل قدرة الله المسببه للحركه الاساسية، تلك الحركه التى تتمايز الأشكال وتتالى تبعاً لها فتغمر النفوس حالة اعجاب بفعل الخالق اللامتناهى.

وهذا مايشير اليه بقوله: «يبدو لى أن النفوس تتوجه بميول inclinations على غرار الحركة التى تسرى فى الأجسام، لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهى.

(1) أحاديث فيما بعد الطبيعة: الحديث التاسع فقرة8: (نقلاً عن كتاب : يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ص98:105.

(2) جان قال : الفلسفة الفرنسيه من ديكارت إلى سارتر ص39.

ويقوم التنظيم الإلهى للعالم على مقارنه لكل ماسوف يحدث للمخلوقات فى المستقبل واضعاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التى تصنع أكمل وأفضل عمل لها وهى تسعى لخلق أفضل عالم ممكن.(١)

ميتافيزيقا الجوهر عند سبينوزا (١٦٣٢-١٦٧٧) وليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦)

عرض سبينوزا لمذهبه الميتافيزيقى أو لنظريته فى الجوهر فى كتابه «الرسالة الدينية السياسية. Tractatus theolgico politicus(حاول فيها التعليق على بعض نصوص التوراه والتوفيق بين الفلسفة والدين)، وفى كتابه «الأخلاق Ethics » ويبحث الباب الأول من هذا الكتاب الأخير: مشكلة الألوهية، وهو يعرض ستة تعريفات تشمل تعريفاً للجوهر وتعريفاً لله. ويرى فى هذا أن الجوهر ينبغى أن يكون شيئاً يفسر نفسه بنفسه كلية، ويجب أن يكون لامتناهياً، إذ أنه لو كان محدوداً لكان لتلك الحدود بعض التأثير عليه، كما يدل على أنه لا يمكن أن يوجد إلا جوهر واحد، وهذا الجوهر هو العالم ككل وهو بالمثل الله ذاته. ومن هنا فإن الله والكون أى مجموع الأشياء كلها هما واحد ونفس الشيء. وهذا مايعرف باسم «شمول الألوهية» أو مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا.

وقد نهج اسبينوزا فى هذا الكتاب المنهج الهندسى الرياضى الذى ينزل من الواحد إلى الكثير.

ويتبع سبينوزا منهج أشبه بمنهج ديكارت العقلى فهو يقول: قبل كل شيء يجب التفكير فى وسيلة شفاء العقل وتطهيره لكى يجيد معرفة الأشياء». هذه الوسيلة هى التمييز بين ضروب المعرفة وتقدير قيمة كل منهما لأجل الاهتداء إلى المعرفة الحقه. ويؤكد اسبينوزا على ضرورة التمسك بالمعانى البسيطة فى بدايه كل علم لأن البساطه هى العلامة التى يعرف بها المعنى الصادق. وهنا يتابع اسبينوزا ديكارت فى تأكيده على وضوح الفكرة وبساطتها.

(١) د. راويه عبد المنعم عباس؛ مالبرانش والفلسه الالهية، الفصل الأول من الباب الثالث. ص١٣٥:١٣٨.

الله أو الطبيعه أو الجوهر*

الله جوهر لانهائى ازلى ثابت لايتغير، بل هو الجوهر الوحيد والحقيقة المطلقة، لأن الجوهر Substence هو ماقام بنفسه وأمكن إدراكه دون حاجة إلى الغير، وإذن ليس ثمة إلا جوهر واحد موجود أزلاً وأبداً، فهو قائم بنفسه وموجود بنفسه، لأن الموجود ضرورة لايحتاج إلى علة توجده، ولاتستطيع أية قوة أن تحول دون وجوده.

الله هو العلة الكامنه أو الحالة (المباطنه immanent cause أو بمعنى آخر الله هو الطبيعة. وقد عبر عن ذلك بقوله: «الواقع فى كماله المطلق هو الجوهر الوحيد».

وإذا كان الله هو الجوهر الوحيد، فإن لهذا الجوهر أعراض أو خصائص Attributes، فهذا الجوهر اللانهائى ذو أغرض لانهائية كذلك يدل كل واحد منها على ذاته الأزلية، وأعراض الجوهرَ هى التفكير والإمتداد.

فالله فكر يعمل بلا انقطاع، وعقل لايمل النظر والتأمل بحال.

ويرى اسبينوزا أن تفكيرنا يختلف عن التفكير الالهى اختلافاً جوهرياً. فنحن قد نستمد موضوع تفكيرنا من العالم الخارجى فى حين أن تفكيره جل شأنه منصب على نفسه، والعقل والمعقول بالنسبه إليه شئ واحد. والله يفكر ويشعر باستمرار أنه يفكر، وإذا كان الله فكراً وتفكيراً، فهو عالم علماً أزلياً أبدياً، إلا أن علمه وإرادته لا يختلفان ولاينفصلان، فهما مغايران لعلمنا وإرادتنا تماماً والله امتداد، بل هو الامتداد كله فهو والطبيعه شئ واحد.

فالله هو الطبيعة الطابعة والمطبوعه فى آن واحد. الطبيعة الطابعة Natura naturans أى الخالق من حيث هو مصدر الصفات والأحوال، والطبيعة المطبوعة Natura natura أى المخلوقه لأن الجوهر أيضاً هو مصدر هذه الصفات والأحوال أنفسها.

– وتأكيد اسبينوزا على أن الله والطبيعه لايمثلان جوهران متمايزان قد أثار حوله الكثير من الشك وهياج رجال الدين على اختلافهم، حيث يبدو اسبينوزا هنا وكأنه يخرج على التعاليم الدينية خروجاً مكشوفاً.

* هذه كلها مترادفات بمعنى واحد عند اسبينوزا (عرض لها فى المقالة الأولى من كتاب الأخلاق).

فالقول بالامتداد معناه القول بالمكانيه والجسمية، والله منزه عن كل ذلك. ولكن اسبينوزا يرد على هذا فيقول أنه لايقصد الامتداد الحسى المحدود القابل للقسمة، وإنما يريد الامتداد العقلى اللانهائى الذى لايقسم مطلقاً، فليس ثمة جسمية ولامكانية على الإطلاق.

ولقد ذهب أحد ناقدى مذهب اسبينوزا فى وحدة الوجود بقوله: لقد صار الله والطبيعة طبقاً لمذهبه متطابقين، ولكن هل من المعقول أن يتمثل الله فى الأحجار والسماء والوحل لكون هذه الأشياء مادية... إن اسبينوزا يصبح لذلك خارجاً على الدين وملحداً.(١)

فمذهب سبينوزا ينتهى إلى وحدة الوجود pantheism وهكذا كل فلسفه تنكر الخلق وتقول بصدور الأشياء جميعها عن الله. وليست هذه الفكرة بالأولى، فقد سبق اسبينوزا إليها كثيرون كالرواقيون، أفلوطين فى التاريخ القديم، وبعض رجال العصور الوسطى، وجيوردانو برونو فى عصر النهضة. ومن المحتمل أن يكون استمدها من أحد هذه المصادر، غير أن الجديد لديه هو أنه يحاول أن يصوغها فى قالب رياضى وينظمها نظماً عقلياً فيسلك سبيل البرهنه الرياضية ليثبت أن الله هو الجوهر الوحيد والحقيقه اللانهائية.

فالله فى ميتافيزيقا اسبينوزا هو الجوهر الوحيد للعالم، وهو متحقق فى الطبيعة وليس مستقل عنها، أى أنه موجود بالضرورة فى العالم وهو علة جميع الأشياء، وكل شيئ موجود فى الله- كما رأى مالبرانش- ولا وجود لشيئ بدونه.

يقول اسبينوزا: «كل شيئ موجود فى الله وبدونه لايمكن أن يوجد أو يتصور شيئ على الإطلاق».

- وحين يطابق اسبينوزا بين الله والطبيعة، فإنه لايفسح مجالاً للعلو الالهى. ومن ثم لايؤمن بالخلق creation مثل رجال الدين، فهذه الفكرة فى نظره غير مفهومة وغير معقوله.

إن اسبينوزا مثل أفلوطين وسائر أتباع الأفلاطونيه المحدثه يؤمن بعملية صدور الأحوال عن الصفات والصفات عن الجوهر الواحد. والجوهر يتجلى من خلال الصفات، والصفات تتجلى من خلال الأحوال. والضرورة necss'ite' هى التى تحكم هذا الصدور

(1) Hoffding Harold: Ahistory of modern ph. P316

وهذا التجلى.[1] .

ليبنتز Leibniz ١٦٤٦-١٧١٦

عرض ليبنتز لذهبه الميتافيزيقى فى كتابه: مقال فيما بعد الطبيعة ١٩٨٦، نظريه الزرات الروحية أو المونادولوجيا ١٧١٤ (la monadologice) ونعرض لميتافيزيقا ليبنتز- كما عرضها فى كتبه- من خلال ثلاث محاور أساسية:

(١) نظريته فى الجوهر أو الذرة الروحية، فهى حجر الزاوية فى بناء فلسفته الميتافيزيقية، والنقطة المركزيه التى تدور حولها كل أبحاثه وما يتفرع عنها من مشكلات.

٢) الألوهية، سبق التناسق الأزلى أو الانسجام المقدر (الصلة بين النفس والجسم)

(٣) العنايه الالهية (التفاؤل، حل مشكلة الشر فى العالم)

لقد أدت مشكلة الجوهر إلى حلول شديدة الاختلاف فيما بينها. فإذا كان اسبينوزا قد تمسك بمذهب واحدى متطرف، فإن الإجابة التى أتى بها ليبنتز تذهب إلى الطرف المضاد، وتفرض عدداً لانهائياً من الجواهر.

يقول ليبنتز: «لايوجد جوهران متشابهان تماماً، إنما كل جوهر يختلف اختلافاً نوعياً عن الآخر. وإذا كان وجود الجوهر يبدأ بالخلق وينتهى بالفناء والعدم، فإننا لانستطيع أن نقسم جوهراً إلى قسمين، ولا أن نجمع اثنين فى واحد، ويكون عدد الجواهر ثابتاً، لايزيد ولا ينقص بأية وسيلة من الوسائل، والجوهر- على حد تعبير ليبنتز- هو عالم صحيح، ومرآه لله أو الكون كله. ومن الممكن أن نقول أن كل جوهر يحمل فى ذاته، وعلى نحو من الأنحاء طابع الحكمة الالهية وقدرته اللامتناهية.

ويعتقد ليبنتز أن الجواهر المخلوقة تصدر عن الله بنوع من الصدور كما يقول أفلوطين، وكما تصدر الأفكار من ذاتنا فهو سبحانه حين يرى العالم من كافة الوجوه الممكنة، فإنه تصدر عنه الجواهر من هذه الرؤى، ولذلك فإن كل جوهر يعبر عن العالم طبقاً لرؤية إلهية.

(١) د. نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة: رؤيه جديدة ص١٥٥ ومابعدها.

ويعرض ليبنتز لصفات الجوهر في الفقرة٤ من كتابه «المونادولوجيا» فيرى أنه جوهر بسيط، بدون أجزاء، لامقدار له ولاشكل ولاقابلية للانقسام، كما أنه لايفسد ولايفنى، كما أنه منغلق على نفسه (ليس له نوافذ)، لاشئ يخرج منه ولاشيئ يدخل إليه. وباتحاد هذه المونادات يتكون العالم الذي ينطوي على تركيبات متفاضلة من حيث الضعف والقوة، والنقص والكمال.(١)

– وتنقسم المونادات الى ثلاث طوائف رئيسيه هي:

(١) النفس النباتية وهي ذات إدراكات غامضة أو مبهمه.

(٢) الحيوانيه أو الأرواح الحيوانيه souls وهي إدراكات تتسم ببعض الوضوح وتكون مصحوبة بالشعور.

أما النوع الثالث فهو ذلك النوع المتعلق بالنفس العاقله Rational وتتسم إدراكاتها بالوضوح والتميز.

كل مخلوق بصفة عامة هو في نوعه فرد له إدراك ونزوع حتى وإن كانت درجة الوضوح في الإدراك مختلفة اختلافاً لاحدله. والطبيعة كلها فيما تحت المرتبه الإنسانية (من حيوان ونبات وجماد) هي– في تدرج صورها وأنواع وجودها نسق من أنساق التطور ينزع في اتجاه الوعي الانساني ووضوح الحياة العقلية. وليس هناك شئ في العالم ساكن غير متحرك. فالعالم– في نظر ليبنتز– ملئ بالحركة والحيويه. فلاشئ يفنى ولاشئ يموت أو يفسد. الوجود كله يتحرك ويحيا ويتطور وينمو، وكل ذرة من المادة ممتلئه بعالم من المخلوقات يتحرك دائماً.

«كل التغيرات التي تحدث في العالم إنما تحدث في الظاهر فحسب لأنه لايوجد في العالم ماهو جاف أو عقيم أو ميت. كل جزء من المادة إن هو الا حديقة مليئة بالنباتات أو بحيرة مليئة بالأسماك.

وكل موناده من المونادات متفردة وذات قوانين خاصة ومعنى أنها تسير طبقاً لقوانينها أنها لاتعتمد إلا على ذاتها «كل موناده تعكس الكون بأكمله». بمعنى أن الله قد

(١) راجع في هذا الفقرة ٤ ، الفقرة ٢٠، من كتاب المونادولوجيا: ترجمة د. عبد الغفار مكاوي. دار الثقافة للطباعة والنشر. ١٩٧٤. ص١١٦ ، ١٢٨.

دبر الأمر بحيث أن كل المونادات تسير على نحو مستقل فى مساراتها ببراعة، وهنا نصل إلى مبدأ هوية اللامتمايزات identity of the indesearnibles عند ليبنتز، وهو يعنى أنه من المستحيل أن يكون هناك شيئان متماثلان فى كل شئ. «يتحتم أن تكون كل موناده مختلفه عن الأخرى، إذ يستحيل أن يوجد فى الطبيعة كائنان متشابهان تشابهاً كاملاً، بحيث يتعذر ألا نعثر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنيه».(١)

ولما كانت المونادات مختلفة، ففى استطاعتنا ترتيبها وفقاً لدرجة الوضوح التى تعكس بها العالم. فالموناده المسيطرة التى تتميز عن باقى المونادات بوضوح رؤيتها هى ماتطلق عليه النفس الإنسانيه.(٢)

الألوهية:

تقودنا نظرية ليبنتز فى الجوهر (أو الذرات الروحية) إلى فكرة الالوهية. فالذرات الروحية فى نشأتها وتناسقها تستلزم صانعاً حكيماً يوجدها ويسيرها على نظام ثابت. يقول ليبنتز فى نقده للعلم الطبيعى فى عصره:

«اننى أرجو أن يرتفع الفلاسفة من الاعتبارات المادية الخالصة الى تأملات ميتافيزيقية أكثر نبلاً، وأن يتجرد العلم الطبيعى من ماديته الخالصة. إذ يجب أن ننتقل من دراسة الأجسام المادية إلى الطبائع اللامادية والروحية، وأن نبحث فى الأفكار، وأن نتساءل: كيف نرى الاشياء فى الله، وكيف أنه النور الذى ينير عقولنا. فالحواس تعطينا معرفة بالأشياء الخارجية، ولكن إذا تناولنا الأفكار الميتافيزيقية، فإننا يجب أن نعترف باستقلال النفس عن الحواس، فكل الأفكار التى تتصورها النفس لا تأتى من الخارج، وكذلك المعانى والتصورات فأنا أجد فى ذاتى أفكار عن الوجود والجوهر والعقل والذاتيه وسائر المبادئ الأخرى. إذن لاشئ يصل إلى الذهن من الخارج، وأنه ليست لديه أبواب ونوافذ وكل الصور والأفكار تكون موجودة فى الذهن على نحو غامض، يصبح واضحاً عند رؤية الأشياء.

– ولانجد فى مجال الحقائق الميتافيزيقية أية علة خارجية ذات تأثير علينا، اللهم إلا الله وحده، فالذات أو النفس الإنسانيه تتصل اتصالاً مباشراً بالذات الألهية، وهى تابعة لها،

(١) نفس المرجع : فقرة ٩ ص١١٩.

(٢) برتراند رسل : حكمة الغرب ج٢ الفلسفة الحديثه والمعاصرة ص٩٠.

وبالتالى فلا يؤثر أى موضوع خارجى على النفس أو فى أفكارنا.

يقول ليبنتز: ان الله هو موضوعنا المباشر وهو خارج عنا، لكننا نرى كل الاشياء به هو «أى بنوره» فالله نور النفوس وشمسها.(١)

سبق التوافق (الانسجام) الازلى per- established harmony

تعمل المونادات -فيما يرى ليبنتز- فى وحدة وتوافق بغرض تحقيق غاية الوجود أو صورة الكمال فى العالم، وهى الصورة التى يسعى لتحقيقها بفعل التفاعل والتنظيم بين المونادات بعضها البعض.(٢)

وإذا كان ليبنتز قد أقر - كما سبق أن بينا - أنه لايوجد أى اتصال مباشر بين موناد وأخرى. «ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شئ أو يخرج منها» فكيف فسر لنا مانراه بينها من توافق؟

ويجيب ليبنتز على ذلك بأن هذا التوافق لايمكن تفسيره إلا بافتراض وجود خالق منسق هو الله الذى هو أعلى المونادات وقد حدد الله سلفاً- عند خلقه المونادات - التوافق المتناسب لها مع بعضها البعض، وهذا ما أطلق عليه ليبنتز التناسق أو التوافق الازلى المسبق.

لقد وضع الله نظاماً لكل موناد بحيث تبدو منسجمه ومتناسقة مع الأخريات، ولايمكن أن نتصور أى تعارض بينها لأن الله هو الذى فرض هذا النظام فى الكون.

الصلة بين النفس والجسد:

لقد أرجع ديكارت العلاقة بين النفس والجسد الى وجود الغدة الصنوبرية الموجودة فى المخ، لكن ليبنتز اتجه إتجاها جديداً ومغايراً لما انتهى إليه ديكارت فحل مشكلة العلاقه بين الجوهرين المختلفين بطريقه أكثر إقناعاً - فى تصوره- عن رأى ديكارت وتطرف مالبرانش فى رد كل شئ إلى نظرية الرؤية فى الله. فالحل عنده يأتى فى هذا التوافق الأزلى بين الله وبين كل المونادات الأخرى.

(١) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانيه: نظرية العلم ص٥٣: ٥٨.
(٢) المونادولوجيا: فقرة ٧ ص١٧.

ويوضح ليبنتز هذا التوافق المستمر بضرب مثال بساعتين تم صنعهما فى دقه تامة يستحيل معها الخطأ. فهما يسيران سيراً متشابهاً تمام التشابه، ويدقان معاً فى وقت واحد بدون أن تؤثر احداهما فى الأخرى. فهذا التوافق التام قد حدده الصانع سلفاً عندما قام بصنع الساعتين على هذا النحو من الدقة. فهذا التوافق أيضاً حدده الله سبحانه فى الأزل بين المونادات بدون أن يكون لاحداها تأثير واقعى على الأخرى.

ونحن نتساءل:

مادور الحرية فى نسق ليبنتز الميتافيزيقى؟

تمسك ليبنتز - على العكس من اسبينوزا- بحرية المخلوقات، لكن يبدو أن فكرة التناسق الأزلى تخرج الحرية من هذا النسق فاذا كان كل فرد قد تحدد تطوره سلفاً فى الأزل، فكيف يمكن أن يكون حراً؟

يجيب ليبنتز على هذا بأن الحرية والضرورة متحدتان فى الواقع ولايوجد تناقض. فكما أنه يمكن النظر إلى العالم بوجه عام من وجهه النظر الميكانيكية الآلية، فيمكن أيضاً النظر اليه فى ضوء النظره الميتافيزيقية، فيؤخذ باعتبارين

الأول: على أنه جسم أى مجبر، والثانى على أنه نفس أى حر. وكل منهما يتبع قوانينه الخاصة دون أن يؤثر أحدهما فى الآخر، على الرغم من أنهما فى تناسق تام.

يقول ليبنتز: «تفعل النفوس وفقاً لقوانين العلل الغائية عن طريق النزوع والغايات والوسائل، وتفعل الأجسام وفقاً لقوانين العلل الفعالة أو قوانين الحركة. وهاتان المملكتان (الفعالة والغائيه) متجانستان».(1)

ويقول أيضا: «ويقتضى هذا المذهب -التناسق الازلى- أن تفعل الأجسام كما لو كانت النفوس غير موجودة، وأن تفعل النفوس وكأن الأجسام غير موجوده وأن يفعل الأثنان وكأن أحدهما يؤثر على الآخر.(2)

(1) ليبنتز : (المونادولوجيا : ترجمة د. عبد الغفار مكاوى: فقرة٧٩ ص١٦٣

(2) نفس المرجع : فقرة ٨١ ص١٦٤.

الله، المونادة الاكمل والاسمى:

إن الله فى هذه الفلسفه هو «موناد كامل» أو هو المونادة الاسمى وهو الموجود بذاته، والخالق لكل الموجودات، وهو لامتناه سرمدى أى أزلى وأبدى. وهو عقل خالص وإرادة مطلقة وقدرة قادرة على كل شئ، وهو كما وصفه ديكارت- الموجود الكامل الذى يتصف بكل الكمالات والعلم الالهى السابق. ولقد خلق الله العالم باعتباره أفضل العوالم الممكنه بأفضل نظام وترتيب لا شذوذ فيه ولا استثناء، بل تتبع كل علة معلولها وتخضع كل ظاهرة لأسبابها، وبحسب إرادته فاحسن خلقه وصوره فى اكمل صورة. ومايبدو فيه من عيب ونقص أو آلام وشرور لايتنافى مع كماله واتقانه فى شئ، لأن الشرور الجزئيه لاتتعارض مع الكمال العام —— وهذا يقودنا الى مذهب ليبنتز فى التفاؤل.(١)

التفاؤل (حل مشكلة الشر فى العالم)

عرض ليبنتز لمشكلة الشر، والتوفيق بينها وبين العنايه الالهية فى كتابه «العدالة الالهية»، وذلك حينما ظهر «المعجم التاريخى» الذى وضعه بيل Bayle ، ولاحظ فيه بعض مظاهر الشر والألم التى تتعارض مع العناية الالهية. وأخذ ليبنتز ينادى - فى هذا الكتاب- بأن العالم على اكمل صورة ممكنه، لأن الكمال والاحسان والحكمة الالهيه لايصدر عنها إلا الكامل. إلا أن القول بكمال العالم ليس معناه تجريده من الشرور بل هى موجوده ومتنوعة. فهناك شر ميتافيزيقى كالنقص الذى نلحظه فى مظاهر الكون، وشر طبيعى كالمرض والجوع وكل مظاهر الألم المختلفة، شر أخلاقى كالخطيئة والمعاصى الإنسانيه.

ومع هذا، فهذه الشرور لاتتنافى مع كمال العالم فى شئ لأنها جزئيه، والعالم خير فى جملته ومجموعه. وبعض الشر يؤدى إلى تحقيق الخير. فالخطأ طريق الصواب أحياناً، والمعلومات الناقصة تبعث على تحصيل معلومات أتم منها. وفى وجود الشر بجانب الخير مايظهر جمال الحياة ومن هنا يأتى تفاؤل ليبنتز الذى يرفض كل اعتراضات المتشائمين.

- ويعتقد ليبنتز أن إمكان وجود الشر متحقق بالفعل فى الواقع، بفضل الإرادة الإنسانيه، لأنها لاتفعل من منطلق الضرورة، بل من منطلق الحرية، فلها القدرة على العمل،

(١) راجع هنا : كتاب د. نازلى: الفلسفة الالمانيه ص٩٧:٩٩ (أدلة اثبات وجود الله).

وعلى الاحجام عنه لذلك فكل فرد مسئول عن أفعاله. أما لماذا يسمح الله بوجود الشر فى العالم؟ فذلك لأن حكمته تجعل من هذا الشر باعثاً على خير اكبر واكمل فى الكون.

لذلك يجب أن نقول ان الله ليس علة الشر فى العالم، لأن الشر يصدر عن إرادة فاسدة، ومن فضل الله أن تمنح هذه المخلوقات القدرة على الفعل، وهذا الفضل الالهى يكون كافياً ليعصمها من الخطأ ويكفل لها الخلاص، بشرط أن تتجه إرادة الانسان وتميل إلى الخير. فإرادة الانسان إرادة حرة وبالتالى فمن الممكن أن تتغلب على أهوائها أو تخضع لها. ويقول ليبنتز: إن مبدأ الكمال الذى تتصف به الأفعال الالهية يؤكد أهمية الدين والايمان ويبعث فى النفس حباً إلهيا سامياً. ومن هنا ترتبط الميتافيزيقا بالدين والأخلاق عند ليبنتز.(١)

الحكمة الالهيه :

يعتقد الناس فى كل عصر، أنه إذا كان المستقبل سوف يحدث بالضرورة، فإن الإنسان مهما فعل، فإنه لن يغير من أمره شيئاً، وذلك إما بسبب أن الله يعلم الغيب بصوره مسبقه ويحكم كل شئ فى العالم، أو بسبب أن كل شئ يحدث بالضرورة فى العالم بتتابع العلل. وكلا السببين الالهى والمادى يؤديان -فى نظرهم- إلى نفس النتيجه وهى عدم جدوى العمل الإنسانى.

ويرى ليبنتز أن هذه الفكرة تكشف عن مفهوم خاطئ للضرورة فالله قد بلغت حكمته الكمال، ولايصدر عنه إلا الخير، ويجب أن تكون ثقتنا فيه كاملة وعلينا أن نؤدى واجبنا وأن نوقن بأن الله يختار أفضل الممكنات.

ويلاحظ ليبنتز أن القول بالضرورة المحتومة أو المطلقه يغلق الأبواب والنوافذ أمام التقوى والإيمان، ويفتحها أمام الكفر والاثم.

والقول بالضرورة يلغى حرية الاحتيار- التى هى اساس الاخلاق. إذ لامعنى للعدالة والجور، للمدح والذم ، للثواب والعقاب إذا افترضنا هذه الضرورة فى افعالنا.(٢)

---

(١) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفه الألمانيه ص٥٨:٦٤.

(٢) نفس المرجع ص ٥٨:٦٤.

نقد مالبرانش :

يرى ليبنتز أن الذين يعتقدون أن الله هو علة أفعالنا وبالتالى فهو علة الشر فى العالم، إنما يذهبون مذهب هؤلاء الوثنيين الذين كانوا ينسبون كل شئ إلى الآلهه، الفضيلة والرذيلة على السواء.

يقول ليبنتز : يذهب بعض الفلاسفه إلى الغاء كل فاعلية فى الكون للمخلوقات – يشير هنا إلى مالبرانش وما جاء فى كتابه «الأحاديث فيما بعد الطبيعة» من قوله:

«اننى لا استطيع أن أحرك ذراعى أو أغير مكانى أو وضعى كما أننى لا أملك نفعا أو ضرراً للناس، ولاقدرة لى على احداث أى تغير فى الكون. وها أنا ذا لاحول لى ولاقوة فى هذا العالم، جامد مثل الصخرة، ساكن بلا حركة. إن خالق الاجسام هو الذى يحركها، وهو الذى يحرك ذراعى فى اللحظة التى أريد أن أحركه فيها، وإرادته هى الفاعلة».

نخلص من هذا إلى أن الله لايجعلنا نفعل الشر، إنما نفعله بمحض إرادتنا. والله لايفعل وفقاً لضرورة مطلقه، وإن كان يختار دائماً أفضل الممكنات.

ولا نستطيع أن نصرح بأن الله هو أصل الشر فى العالم، حتى وإن اثبتنا أن كل شئ يصدر عنه، وأنه يخلق المخلوقات على نحو مستمر.

الله لايفعل الشر وإن كان يسمح بوجوده فى هذا العالم، وكان من الممكن أن يجنبه الشرور والآثام، لكنه يفعل هذا بفضل حكمته، وهو قادر على كل شئ.

– كل هذا يؤدى إلى التفاؤل. أشار بيل إلى أن الانسان تعس شرير، وأنه فى كل مكان توجد السجون والمصحات أما ليبنتز فهو يرى أن الخير يفوق الشر فى العالم لأن الله يختار أفضل العوالم الممكنه.(1)

«إن الله لايريد الشر، وهو يمنعه بالقدر الممكن، ولكنه يتركه فى هذا العالم كشرط للوجود الأكثر كمالاً».

وهكذا أصبحت الميتافيزيقا عند ليبنتز ليست مجرد عمايه تبرر العلم وتفسره وإنما ميتافيزيقا تستهدف الوصول الى الحقائق الأولى والضرورية بنور العقل الانسانى الذى هو قبس من النور الالهى، فكانت بمثابة إحياء للميتافيزيقا فى عصر التنوير.

(1) راجع هنا: الفلسفه الالمانيه ص٧٠:٨٤.

هيجل وميتافيزيقا الجدل:

الميتافيزيقا والدين:

يقدم هيجل -فى مقدمة كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية- فكرة عامة عن الفلسفة والمعرفة الفلسفية- خصائصها ومميزاتها، واوجه الاتفاق أو الاختلاف مع الدين- حيث يرى هيجل أن الموضوع واحد فى كليهما: «الحق أن موضوعات الفلسفة هى نفسها، بصفة عامة، موضوعات الدين، الموضوع فى كليهما واحد هو الحقيقة، بذلك المعنى السامى الذى يكون فيه الله والله وحده هو الحقيقة. لكن الاختلاف بينهما واضح كذلك. يقول: «الدين ضرب من الوعى تخاطب فيه الحقيقة كل الناس» على اختلاف درجة ثقافتهم، أما الوعى الفلسفى (الميتافيزيقى) للحقيقة، فهو ضرب خاص من هذا الوعى يشمل جهداً لايقوم به كل الناس، بل قلة منهم فحسب. لكن المضمون واحد فى الحالتين. وكما قال هوميروس عن بعض النجوم إن له اسمين: واحد بلغة الآلهه، وآخر بلغة البشر الفانين وتلك هى الحال نفسها فى الجوهر الواحد أو المضمون الواحد فإن له لغتين: واحدة هى لغة الشعور والوجدان، لغة التصويرات والتمثلات والفهم المحدود، أما الأخرى فهى لغة الفكرة الشاملة العينية.(١)

فإذا كان المضمون واحداً فى الفلسفة والدين، فإن طريقة معرفته مختلفة. المعرفة الدينية تكتفى بالشعور أو الوجدان وتقف عند حدود الفكر المتناهية. «الله خلق العالم فى يوم مجهول من أيام الماضى، وهذا «تمثل» لأنه يعرض فكرة كليه ولكنه يعرضها فى صورة حسية. فعملية الخلق عبارة عن تصوير مستعار من العمليات الآلية للإنسان، وهذه تمثل أصل العالم على أنه حادث فى الزمان، أى فى أحد أشكال التخارج التى تبدى فيها الحس.(٢)

أما المعرفة الفلسفية فهى عقليه خالصة، وهى تدرك اللامتناهى وهو يشمل فى جوفه المتناهى فى وقت واحد.

---

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية : ترجمة وتقديم وتعليق: د. إمام عبد الفتاح-١٩٨٥ (دار الثقافه للنشر- القاهرة) ص٤٥:٤٦.

(٢) ولتر ستيس : فلسفة هيجل. المجلد الثانى «فلسفة الروح ص١٧٤ دار التنوير، بيروت ١٩٨٢».

أما عن سمات المنهج الفلسفى - كما يتصورها هيجل- فهى تتمثل فى تلك القاعدة الديكارتيه الشهيرة: الا اسلم بشئ قط قبل البرهنه عليه. فلاشئ هنا يعتمد على أقوال الآخرين وافتراضاتهم ولاشئ يمكن أن يسلم به الوعى تسليماً طبيعياً- بل كل شئ لابد أن يبرهن عليه. لابد من ابراز «الضرورة» العقليه فى كل مكان.

- ويتميز التفكير الفلسفى بأنه -كما يرى هيجل- فكر لاحق أو تالى أو هو «فكر الفكر».

فالفلسفة تأتى متأخرة، بعد أن تكون الحياة قد دبت بين الناس بالفعل وظهرت ضروب متعددة من التصورات للأفكار وقامت أنواع مختلفة من الأنظمه - سياسية، أخلاقية، دينية، وهى كلها تفكير، ثم يأتى التفكير الفلسفى ليتوجها.

- والفلسفه لاتتعامل قط مع الأشياء الجزئية مباشرة فهى لاتدرس وقائع جزئيه ولكنها تدرس «الكل». فهى لاتدرس هذا النظام الاجتماعى فى هذه البقعه أو غيرها، بل تدرسه ككل، الوجود ككل، أى لابد أن تتحول الوقائع الجزئية إلى تصورات كليه شاملة حتى تكون موضوعاًللفلسفه(١)

فمفهوم «الكل» أو «الحقيقة الشاملة» في مقدمة المفاهيم التى قام عليها تصور هيجل للجدل. ويتحدث هيجل فى الصفحات الأولى من كتابه «فنومنولوجيا الروح» عن الطابع المذهبى للفلسفة بوضعها نظاماً أو نسقاً، فنراه يشبه الحقيقه الكلية بالكائن العضوى. وهو يرى أن المعرفة الحقيقية لايمكن أن تكون مجرد نظرة تحليلية تقتصر على رؤية الجزئيات، بل هى لابد من أن تتمثل على صورة «نسق» أو نظام كلى ننفذ عن طريقه الى تلك الوحدة الشاملة التى تجمع بين سائر الجزئيات. هذا «الكل هو الواقع الحى الذى لايكف عن الحركة والتغير والصيرورة.

تلك هى السمات العامة للصورة الفلسفية. فما هو موضوع أو مضمون هذه الصورة؟ يجيب هيجل: انها «**الواقع الفعلى**» .Actuality فهذا الواقع ليس معطى

(١) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ص٤٨.

سلبياً، وإنما هي نتاج العقل. مهمة الفلسفة هي دراسة هذا الواقع الفعلي، لمعرفة مدى اتفاقه أو اختلافه مع العقل. فإذا ماوجدنا في هذا الواقع الفعلي مثلاً، ضروباً من اللامساواة بين البشر، أو أنواعاً من العبودية، أو إذا وجدنا أن معظم الناس يفتقرون الى الحرية، مع أنها ماهية العقل، وجب علينا تغيير هذا الواقع الفعلي» « غير المعقول» ليصبح متمشياً مع العقل.

وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجلية في عبارته الشهيرة «المعقول واقعي، والواقعي معقول» وهي تعنى أن ما هو عقلي يتحقق لأن العقل نشط، ومهمتنا تخليص «العقلي» أو «الازلي» من قلب العابر العرضي كما يقول هيجل في «فلسفة الحق».[1]

المنطق والميتافيزيقا:

المعرفة عند هيجل كلها عقلية، فليس ثمة سوى العقل أما الاحساس، فليس سوى ضرب من ضروب النشاط العقلي، فالعقل هو الذي يدرك إدراكا حسياً وهو الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد... الخ

والحق أن الروح يمكن أن تمر بمجموعة من المراحل المعرفية، عندما تكون حاسة أو مدركة حسياً، فإنها تجد موضوعها في شئ حسي، وحين تتخيل تجد موضوعها في تصوير ذهني، وهي حين تريد تجد موضوعها في هدف أو غايه... الخ لكن في مقابل ذلك كله لابد أن تشبع حياتها الداخليه، وحياتها الداخليه هذه هي الفكر أو العقل، وهو أعمق ما في الذات، ولهذا فهي تجعل من الفكر موضوعاً لها. وهنا تعود الروح إلى نفسها بأعمق معنى للكلمة. ومن ثم فمهما كان احتكاكها بالعلوم التجريبية المختلفة، فإنها في النهايه لاتشعر انها في بيتها الا مع الفلسفه أو العقل.[2]

والعقل هو موضوع الميتافيزيقا عند هيجل.

الميتافيزيقا هي المنطق عند هيجل: فهو يقول صراحة: «المنطق والميتافيزيقا شئ واحد إذ يتحد المنطق مع الميتافيزيقا التي هي علم الأشياء مدركه بالفكر.[3]

---

(١) راجع هنا: اصول فلسفة الحق ج١ ص٨٦ (ترجمة د. إمام عبد الفتاح) دار التنوير١٩٨٣.

(٢) هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ص٦٠.

(٣) نفس المرجع ص٩٧.

ويقصد هيجل بالعقل نسق المقولات الموضوعية من ناحية ونسق المقولات الذاتيه أو التصورات من ناحية أخرى. وبما أن العقل الموضوعى والعقل الذاتى متحدان أو هما شئ واحد، فإن **المنطق أو الميتافيزيقا** ستصبح فى هذه الحالة علم العقل الموضوعى وعلم العقل الذاتى معاً أو بمعنى آخر هى دراسة للذات والموضوع معا.

وهى بوصفها دراسة للعقل الموضوعى أو المطلق أو الواقع الاسمى - أنطولوجيا أو ميتافيزيقا أنطولوجية، وهى بوصفها دراسة للعقل الذاتى فهى ميتافيزيقا معرفيه.

وهنا يؤكد هيجل أن المنطق دراسة للفكر الخالص، وإن كان هذا الفكر الخالص أو المقولات العقلية الخالصة لاينفصل عن الواقع لأن المقولات هى الماهية الأساسية للأشياء وهى قلب الأشياء ومركزها وهى قمة البساطه. ونحن نعرفها حق المعرفة فهى ما نلتقى به فى حياتنا اليومية باستمرار مثل: يكون ولايكون، كيف، كم، وجود بالقوة ووجود بالفعل...الخ.

لهذا فإن المنطق أو الميتافيزيقا وإن كان الخطوة الأولى فى الفلسفة الهيجلية فإنه لابد بالضرورة أن ينتقل إلى **فلسفة الطبيعة** لأن مقولاته إن ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد أجوف لايعبر عن الواقع الذى تحلله. لكن فلسفة الطبيعة ليست هى الأخرى خاتمة المطاف، بل لابد من الانتقال منها إلى **فلسفة الروح** التى تمثل الخطوة الثالثة التى تجمع بين الخطوتين السابقتين.

فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة- لأنه حيوان ولأنه موجود مادى، ولكنه من ناحية أخرى موجود روحى أو كائن حى عاقل.

وعلى ذلك فالمنطق (أو الميتافيزيقا) لايقف وحده ولا تقع مقولاته فى عالم آخر كعالم المثل الافلاطونيه، وإنما هى على العكس موجوده أمامنا فى كل وقت، فهى العمود الفقرى للعالم أو هى جوهر العالم كله، عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئيه لأنها تمثل مجموعة الخصائص الأساسية التى لايمكن أن يفقدها العالم دون أن يفقد وجوده معها.(١)

---

(١) راجع فى هذا: د. إمام عبد الفتاح الميتافيزيقا ص١٢٩:١٣٦.

مراحل الميتافيزيقا عند هيجل :

هكذا نستطيع القول أن الميتافيزيقا عند هيجل تمر بخطوات ثلاث:

١- علم الفكرة فى ذاتها ولذاتها (علم المنطق)

٢- علم الفكرة فى الآخر (فلسفة الطبيعة)

٣- علم الفكرة وقد عادت من الآخر إلى نفسها (فلسفة الروح) هذه الأقسام الثلاثة لاتدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة Bogriff فى مراحلها المختلفة أو العقل فى صوره المتنوعه: العقل محضاً فى المنطق، العقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة الروح.

فهى فى القسم الأول تدرس الفكر الخالص فى ذاته ولذاته أو النسيج الذى يتألف منه العقل الخالص. وفى القسم الثانى تدرس الفكر حين ينتقل الى الآخر، أى نقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص الى عالم آخر غير ذاته، من الفكر الخالص الى المادة الصلبة.

وفى القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته، من المادة إلى الروح، أى إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

وفى فلسفة الروح يعود العقل الى نفسه، ولكنه لا يعود مجرداً أو خالصاً كما كان فى الماضى، إنه الآن العقل العينى الحى الذى يوجد وجوداً فعلياً فى العالم ومعنى ذلك أن هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين فى مركب واحد. فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة، وهو من ناحية أخرى وجود روحى أو كائن حى عاقل.(١)

هيجل والمنهج الجدلى:

ذهب هيجل إلى أن الحقيقة الواقعة هى الروح الكلى، وهذا الروح الذى يشكل الحقيقه يتطور باستمرار فى صور أكثر كمالاً، ويتم هذا التطور بطريقه جدلية. فالدعوى thesis تضع لنفسها نقيضا للدعوىAntithesis ولكن هذا النقيض يبقى فى الوقت نفسه فى مركب يجمعهما معاً Synthesis ، وهذا المركب الجامع للدعوى ونقيضها يشكل بدوره دعوى لنقيض آخر جديد وهكذا دواليك.

---

(١) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفيه ص٧٦

وقد جعل هيجل من الجدل منهجاً فكرياً كلياً، واستنبط من ذلك قانوناً كلياً للوجود. فكل شئ يوجد ويتم فى إطار عملية التطور لروح العالم فى صورة الأضداد وكل شئ يعتبر «لحظة» فى هذه العملية، وكل الأضداد تتقابل فى شئ شامل لها.

إن فلسفة هيجل يجب اعتبارها فلسفة منطقيه، تخضع للتصورات، ولكن هذا المنطق، هو منطق جدلى للوجود والروح.

يقول هيجل: «الحقيقة هى صيرورة الروح، وهى مثل الدائرة تفترض فى البداية نهايتها. وتتحقق بالفعل فى الواقع بواسطة التوسع الجدلى، باعتباره الوسيلة التى تؤدى إلى الغاية.

يقول هيجل: لكى تصبح الحقيقة واقعاً بالفعل، ولكى يصبح الجوهر ذاتاً بالفعل، فإن المطلق يتمثل فى الروح، أى فى أسمى التصورات. «الروح هو الواقع بالفعل، وهو الماهيه، أو هو الموجود فى ذاته ولذاته، والوجود الآخر. و«العلم» هو علم الروح بذاته فى توسعه الجدلى أى فى واقعه الفعلى. أما إذا ظل التصور كما هو، وكان أ هو أ، فإنه يكون أشبه بالفراغ.

والذين يجعلون المطلق – مثل شلنج– أساساً لفلسفة الهوية فإنهم يجعلون منه ليلاً لايظهر فيه إلا السواء.

ولقد ظن اسبينوزا، وكذلك شلنج، أن الجوهر هو الحقيقة بينما يرى هيجل أننا يجب أن نعبر عن الحقيقه بوصفها «ذاتاً». وحين جعل اسبينوزا الجوهر بوصفه مفهوماً للألوهيه فإنه الغى من مجال العلم الوعى بالذات.

الجوهر الحق – فيما يقول هيجل– هو الوجود بوصفه ذاتاً أو هو الوجود الواقع بالفعل، وهذا الوجود الحى لايمكن أن يكون جامداً أو ساكناً، بل هو ينطلق نحو حركة الصيرورة فيصبح فى نفس الوقت ذاته وذاتاً أخرى.

ويعتقد هيجل، أن كل فلسفة تبدأ بالموضوع، إنما هى فلسفة مقلوبه أو بتعبيره –تقف على رأسها، فلابد وأن تبدأ من الذات والمطلق والروح، وتجلى الروح كموضوع، هو سلبية وفقدان للذات فى حركة الصيرورة الجدلية، من أجل أن تحقق الروح ذاتها تحقيقاً فعلياً، فى الواقع المكانى والتاريخى.

كانت الفلسفة مع كانط وفيتشه فلسفه للأنا، أى فلسفة ذاتيه، ثم حاول شلنج أن

يوفق بين الذاتيه والموضوعية فى فلسفة الهوية، لكن هيجل يتمثل الفلسفة بوصفها الحركه الجدلية للروح، إنها فلسفة الصيرورة التى تجمع بين السلب والإيجاب.

وتجلى الروح هو حركة الكون والفساد، الحياة والموت، الوجود والعدم، وهو أيضاً حركة الواقع الفعلى، وحياة الحقيقة.(١)

هكذا ينادى المبدأ الجدلى بأن المطلق الذى يصل فيه المسار الى نهايته، هو الحقيقة الوحيدة. ويترتب على ذلك أن أى جزء من الكل له فى ذاته حقيقه أو معنى فعلا، بل إنه لايكتسب معناه إلا إذا ارتبط بالكون بأكمله.

فالكل وحده هو الحقيقى، وأى شئ جزئى لايمكن أن تكون له إلا حقيقه جزئيه.

الصراع من أجل الوجود:

كان هيجل -مثل هيراقليطس- يضفى قيمة كبيرة على الصراع أو النزاع. وهو يذهب إلى القول بأن الحرب أرفع أخلاقياً من السلم- فلو لم يكن للأمم أعداء تحارب ضدهم، لدب فيها الضعف والانحلال الخلقى.

واضح أن هيجل هنا يعمل حساب لقول هيراقليطس: ان الحرب هى أم الأشياء جميعاً.*

هناك إذن صراع بين الذوات فى الوجود. صراع بين البشر من أجل الحياة. فكل ذات، هى عنصر من الحياة الكلية، ويوجد صراع بين هذه العناصر. وقد يكون الصراع على مستوى الرغبه أو العمل، أو الفكر، ولكنه على كل حال صراع من أجل الحياة.

وتقوم الحياة الروحية على هذه التجارب -الصراعات- التى تجاوزتها الانسانية فى تاريخها الحاضر. فالانسان لايعيش مثل الحيوان، من أجل رغبة البقاء، ولكنه يحيا من أجل أن يرتفع فوق الحياة الحيوانية، ولكى يعى ذاته ويعى الآخرين.

(١) راجع فى هذا كتاب د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفه الألمانيه نظرية للعلم هيجل والعلم المطلق ٢٩٠: ٣٣٦.

* المقصود هنا حرب الأضداد، التى ينشأ عنها كل تطور ونمو، وليست الحرب المسلحة بين الدول- إنها فى المحل الأول حرب على المستوى الميتافيزيقى لاعلى المستوى العسكرى.

وإذا كان هوبز يعتقد أن الصراع بين البشر، هو صراع بين ذئاب، فإنه ليس كذلك عند هيجل. فالذئاب نوع حيواني يتقابل من أجل البقاء، لذلك ينتصر القوى على الضعيف، أما الصراع بين البشر، فهو من أجل تأكيد الذات.

فالوجود الانسانى من مرتبه أخرى أعلى من الحيوان هو مرتبة التاريخ. ومن خلال التاريخ الانسانى يتضح أن الانسان يرفض العبودية. والوعى بالذات هو الذى يحقق تجربة الصراع والتاريخ.

يقول هيجل:

الروح أسمى من الطبيعة لأنه يعى بذاته، أما الطبيعة فهى الروح الذى ضل خارج ذاته.

والحق أنه لامعنى للجدل عند هيجل بدون الروح. ففلسفة هيجل هى قبل كل شئ فلسفة للروح. والجدل عنده هو توسع للروح، وهو البدايه والنتيجه. الجدل هو جدل الروح، وكل مايشمله الجدل من طبيعة وعلوم وتاريخ وفنون وأخلاق ودين إنما هو توسع وتجليات للروح.

وعندما يتجلى الروح، فإنه يغترب عن ذاته -فى المكان والزمان- ويرتبط علمه المطلق بهذه الغربة- أن يكون هو وليس هو- كما يرتبط شروق الشمس بغروبها. فلا معنى للشروق بدون الغروب، ولاللنور بدون الظلام، ولاللنهار بدون الليل، هكذا يقول هيراقليطس* هكذا يقول هيجل.

لولا هذه التجليات لظل الروح أو المطلق «كنزاً مخفياً» لا يعرفه وعى أو عقل انسانى.

إن الجدل الهيجلى ينتقل دائما من «الخارج» الى «الداخل» أو مما هو ظاهر أمام

* كان هيراقليطس أول من قال بالتغيير والصيرورة المستمرة وصراع الأضداد، وهو أول فيلسوف ميتافيزيقى فى تاريخ الفكر البشرى جعل من صراع الأضداد فى الوجود الحقيقه الميتافيزيقة الأولى. أخذ هيجل عن هيراقليطس هذه الفكرة، «الصيرورة» حتى لقد صرح هيجل بقوله : «إنه ليس فى أقوال هيراقليطس عبارة لا استطيع أن ادخلها فى صميم منطقى».

الحس إلى ماهو «باطن» أو مستتر فى صميم الوعى أو الشعور. فليس من شأن المعرفة أن تغلق الشعور على ذاته بل هى تفتح نوافذه على العالم، لكى تجعل مصيره رهناً بمصير «الموضوع» نفسه.

من هذا نرى أن «الديالكتيك» الهيجلى ليس مجرد منهج فلسفى فحسب وإنما هو تعبير عن الحركة الباطنية للصيرورة الروحية الشاملة. فالروح التى تتطور وتترقى إنما هى بمثابة «خبرة» حية شاملة تستوعب شتى أشكال الوعى أو الشعور.

وآية ذلك أننا نلاحظ فى كل مرحلة من المراحل أن «التناقض ينبثق فى صميم الأشياء وأن حركة التغلب على هذا التناقض من أجل التصاعد نحو «تأليف» يحقق الاتحاد إنما هى حركه واقعية تتحقق فى صميم الواقع.

فالديالكتيك أو الجدل الهيجلى هو قانون لتطور الوجود وحركة الفكر فى آن واحد. ولاشك أن هيجل حين اكتشف ضرورة التناقض والصيرورة والتجاوز المستمر فإنه لم يكتشف قانوناً فكرياً محققاً، بل هو قد اكتشف فى الوقت نفسه قانوناً واقعياً تشهد به تجربة البشرية على نحو ما وصفها لنا فى «فنومنولوجيا الروح»، «فلسفة التاريخ».(١)

الواقع أن منطق التناقض ماثل فى عالم الطبيعه كما هو ماثل فى عالم الفكر، بدليل أن حركات الأجرام السماوية وتغيرات الظواهر الطبيعية، وتقلبات الأحوال الجوية، لاتقل «تناقضاً عن حركات الأهواء البشرية، وتغيرات الظواهر النفسيه، وتقلبات الأمزجة الشخصية. وبهذا المعنى يقول هيجل «إن التناقض هو مبدأ كل حركه وكل حياه، وكل تأثير فعلا، فى عالم الواقع».

وإذا كان الكون -ابتداء من الحصاه الصغيرة حتى الروح البشرية- يمثل «كلاً موجوداً» تجمع بين ظواهره المختلفه علاقات متبادلة، فإن مهمة الفلسفة إنما هى العمل على اكتشاف تلك العلاقات الضرورية، والاهتمام بالوقوف على مظاهر «الاختلاف» التى تنشأ فى كنف ذلك «الكل»، والانتباه الى «الوحدة» الحقيقيه التى تجمع بين كل تلك المظاهر المتناقضة.

---

(١) راجع هنا كتاب. د.زكريا ابراهيم: هيجل أو المثالية المطلقه. مكتبة مصر ١٩٧٠ الفصل الثالث: المنهج الجدلى: ص١٣٨:١٧٢.

إذن العلاقة التى تجمع بين الجزئى والكلى، بين الممكن والضرورى، وبين المتناهى واللامتناهى إنما هى الدليل على أن الديالكتيك عند هيجل ليس إلا مجرد تعبير عن نظرية «وحدة الأضداد» l'unite des contraires.(١)

والوجود ليس كل عضوى حى يشيع فيه التناقض فحسب، بل - كما يقرر هيجل- توجد غائيه باطنه فى صميم ذلك الكل، وأن الحقيقة الشاملة تمثل دائرة مغلقة أولها هو فى الوقت نفسه آخرها، وآخرها هو فى الوقت نفسه أولها.

والواقع أن التقسيم الثلاثى للجدل الهيجلى: الموضوع أو الدعوى نقيض الموضوع ثم المركب منهما - هذه الحركة الثلاثيه لاتمثل سوى القشة السطحيه للديالكتيك، على أن للديالكتيك فاعلية فلسفية تتمثل فى القدرة على تمييز العرضى من الجوهرى، والانتقال باستمرار من الظاهرى الى الباطنى، والتصاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس الجدل الهيجلى - كما توهم البعض- حركه آلية تقوم على تطور ثلاثى، بل إنه تعبير عن النشاط الإبداعى للعقل البشرى فى سعيه نحو ملاحقة حركة الاشياء.

الديالكتيك -على حد تعبير هيجل نفسه- «المجموع المتحرك لتلك العلاقات الباطنه فى صميم كل عضوى دائب الصيرورة».

وقد حاول هيجل عن طريق هذا المنهج أن يربط عالم الطبيعه بعالم الحياة، وعالم الحياة بعالم الروح، وعالم الروح بالله نفسه على اعتبار أن «الأدنى» لايجد علة وجوده إلا فى الأعلى أو على اعتبار أن الأعلى إنما هو المبرر الأوحد لقيام الأدنى».(٢)

وهنا تتجلى لنا بوضوح تلك الصلة الوثيقة التى تجمع بين منطق هيجل ومذهبه الميتافيزيقى. فإن المنهج الجدلى الذى اصطنعه هيجل فى دراسة شتى ظواهر الفكر والطبيعة، لم يكن فى الحقيقة سوى تعبير عن مذهبه الخاص فى «المطلق» بوصفة وحدة «الذاتى» و«الموضوعى» أو هوية «الفكرة» و«الواقع» فالديالكتيك عند هيجل إنما هو عبارة عن العقل الأزلى حين يحقق ذاته فى الفكر البشرى، وفى التاريخ، بل وفى الطبيعه أيضا.

---

(١) د.زكريا ابراهيم: المنهج الجدلى عند هيجل . مجلة «العربى» العدد ٧٢ ، ١٩٦٥ ص٦٥.
(٢) نفس المرجع : ص٦٧.

والحق أن المفاهيم التى قام عليها الديالكتيك الهيجلى، بما فيها «التناقض»، مفهوم التأليف، مفهوم الكل هى التى ساعدت هيجل على إبراز وحدة الطبيعة والفكر، وهوية المادة والصورة، فاستطاع بذلك أن يكمل الجهد الذى كان شلينج قد بدأه فى فلسفته المسماة بفلسفة الهوية كما نجح فى القضاء على فلسفات الانفصال والتجريد.

الميتافيزيقا فى الفكر المعاصر:

كان التأمل الميتافيزيقى سائداً على نحو تلقائى أيام اليونان، منذطاليس وحتى أرسطو، وامتد هذا إلى فلسفة العصور الوسطى - مسيحيه واسلامية- فأصبحت مهمة الميتافيزيقا هى محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وكان ينظر إليها كما لو كانت شيئاً مسلماً به لايقبل الشك.

ومع تقدم العلم فى عصرنا الحالى، ظل السؤال يتردد، ما الحاجه الى الميتافيزيقا فى عصر العلم؟ وإثارة مثل هذا السؤال لدليل على إمكان الشك فى قيام الميتافيزيقا إيماناً بوحدانيه العلم وقدرته على تزويدنا بتفسير كل شئ.

ومنذ مطلع العصر الحديث، ومع تقدم العلم الطبيعى- القائم على التجربة والملاحظة، أصبح هدف الفلاسفة هو التفريق بين العلم والميتافيزيقا، سواء من حيث الموضوع أو المنهج، وكان الهدف الأساسى من هذه التفرقة هو استبعاد الميتافيزيقا والاستغناء عنها- كما رأينا هذا فى الفصل الثانى إلا أن ضيق مجال الميتافيزيقا فى عصرنا الحالى، وازدياد انتشار الإتجاهات اللاميتافيزيقية لم يهدم الميتافيزيقا، فهناك فلسفات قائمة على أسس ميتافيزيقية مثل تلك المتمثلة لدى فلاسفة اكسفورد (برادلى، بوزا نكيت، توماس هل جرين وغيرهم، وعند جوزيا رويس فى امريكا، هنرى برجسون فى فرنسا، وبعض الفلاسفة الوجوديين مثل كيركجورد، هيدجر.

وقد استطاع برجسون فى عصر العلم الوضعى، الوضعية المنطقيه أن يعيد إلى الميتافيزيقا منزلتها وأن يرد إليها اعتبارها. فكيف فهم برجسون الميتافيزيقا؟ وما دورها فى فلسفته؟

لكى نفهم معنى الميتافيزيقا ودورها فى فلسفة برجسون علينا أولاً أن نعرض لجوهر فلسفته ومركز مذهبه -على حد تعبيره- «حدس الديمومة» .

فالأصل فى كل الفلسفه البرجسونيه إنما هو فكرة الديمومة أو الزمان الحقيقى.(١)

(١) راجع نظرية برجسون فى الزمان؛ نقده للمذهب الآلى، المذهب الغائى، والفارق بين الزمان الحى (الحقيقى) والزمان (الزائف) من بحثنا: مفهوم الزمان بين كانط وبرجسون ١٩٩١ حولية كلية البنات.

وتكمن أهمية فلسفة برجسون فى أنه أقام ميتافيزيقا إيجابية قوامها تقرير واقعة الحرية، اثبات حقيقة الروح، وتفسير ظاهرة الخلق، الكشف عن مبدأ الفعل والمحبه فى الوجود.

والفلسفة البرجسونيه - كما عرفها صاحبها- فلسفة تجربة، ولكننا هنا بصدد تجربة تكاملية تعبر عن شتى مظاهر احتكاكنا بالواقع. فالتجربة هى الأصل فى نزعة برجسون الحدسية لأن الحدس هو ضرب من ضروب الاحتكاك بالواقع.

والميتافيزيقا الحقه بهذا المعنى هى تلك التى تدع جانبا كل اعتبار للأفكار العامة والمبادئ الانطولوجية لكى تساير الواقع فى تموجاته، وتتعقب الديمومة فى صيرورتها.

العلم والفلسفة:

نقطة البدء فى ميتافيزيقا برجسون هى تفرقته بين العلم والميتافيزيقا.

يفرق برجسون بين العلم والفلسفة أو الميتافيزيقا، فيرى ان دائرة العلم هى دائرة الكم والامتداد والمكان، بينما دائرة الفلسفه هى دائرة الكيف والتوتر والزمان. العلم هو معرفة مطلقه بالجامد أما الفلسفه فهى معرفة مطلقه بالحى.

فلسفة برجسون إذن تدور حول مفهومى الحدس والعقل intution and intelligence.

الميتافيزيقا تعتمد على الحدس أما العلم فيستخدم العقل أو الذهن يقول برجسون فى مقدمة كتابه المدخل الى الميتافيزيقا: وإننا إذا عقدنا مقارنة بين مختلف التعريفات الميتافيزيقا بعضها ببعض، ومختلف التصورات للمطلق فسوف نتبين أن الفلاسفة رغم ظاهر اختلافهم- يجمعون على التفريق بين طريقتين للمعرفة مختلفين اشد الاختلاف وأعمقه : الأولى قوامها الدوران حول الموضوع، والثانيه قوامها النفاذ إلى داخله.

والطريقه الأولى تعتمد على وجهه النظر التى تؤثرها وعلى الرموز التى نستخدمها، أما الثانيه فهى لاتأخذ بأية وجهه من وجهات النظر ولا تستند إلى أى رمز من الرموز.

النوع الأول يقف عند حد النسبى أما الثانى - إذا كان ممكنا فإنه يصل إلى المطلق.(1) من هذا نتبين أن برجسون يفرق بين ضربين من المعرفه:

(1) H.Bergson: la pen see et la Mouvant. paris, Alcan 1934.p201.

معرفة يمدنا بها العلم عن الأشياء وهى معرفة نسبيه، لأنها تتوقف على وجه النظر التى يتخذها الانسان، وعلى الرموز التى يستعين بها فى التعبير عن نفسه. ومعرفة تمدنا بها الميتافيزيقا وهى معرفة تخترق الموضوع وتنفذ الى صميم الشئ وتصل إلى حقيقته حتى تستطيع أن تدرك المطلق.

– ويدعونا برجسون إلى أننا ينبغى أن لانخلط بين الطريقتين لأن الخلط بينهما يعنى الخلط بين العلم والميتافيزيقا، بين المادة (موضوع العلم) وبين الحياة (الروح) موضوع الفلسفة أو الميتافيزيقا. الخلط بينهما يؤدى إلى الخلط بين المكان والزمان، بين العقل والحدس، بين الساكن والمتحرك، بين التحليل (اداة العلم) والتعاطف الروحى، بين الجامد الثابت الكمى، المتحرك الحى الكيفى.

– ويرى برجسون أننا إذا أرادنا للميتافيزيقا أن تكون مظهراً جدياً من مظاهر نشاطنا العقلى، فلابد لنا من أن نبتعد عن ذلك العقل التصورى الذى يجعلنا بارعين فى التحدث عن كل شئ على سبيل الظن والتخمين، لكى ننفذ الى صميم الواقع بواسطة جهد حدسى intutife effort أساسه قلب الاتجاه العادى لنشاطنا الفكرى العملى. وكل محاولة يراد بها فهم الوجود عن طريق مجموعة من التصورات – والتصورات فى العادة آليه مكانيه– لابد أن تؤدى بنا إلى مذاهب ميتافيزيقية خاوية، أساسها تفسير الحياة والروح بالرجوع إلى المادة. فالميتافيزيقا الحقيقية إذن إنما هى تلك التى تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكى تقوم بعملية انتباه شاقه، تستغنى فيها عن كل الرموز لكى تصل مباشرة إلى الأصل. محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنه.(١)

وإذا كان برجسون بهذا المعنى، قد فرق بين العلم والميتافيزيقا موضوعاً ومنهجاً إلا أنه يعود فيقرر أنه مهما اختلف العلم والفلسفه فإنها لابد أن يتلاقيا فى دائرة التجربة وأن ينفذا الى أعماق الواقع فيصلا إلى قرارة الاشياء.

وإذا كان العلم لايدرك إلا النسبى بينما الميتافيزيقا وحدها هى التى تصل الى المطلق فإن برجسون يبين لنا أن معرفة المطلق ميسرة للعلم والميتافيزيقا معاً.

وفى هذا يأبى برجسون أن يأخذ بنظرية كانط فى نسبيه المعرفة، استحالة الوصول

(1) Ibid: p.196-1970.

إلى المطلق، بل هو يقرر أنه حتى إذا كانت معرفتنا بالواقع محدودة فإنها ليست نسبيه، فضلا عن أن هذا الحد نفسه لابد أن يتقهقر باستمرار كلما اتسعت دائرة احتكاكنا بالواقع.

وهكذا يرى برجسون أن كلا من العلم والفلسفة يلمس المطلق فالعلم يلمسه فى جانب المادة والفلسفه تلمسه فى جانب الروح والصلة وثيقه بين المادة والروح.

إلا أن برجسون يريد أن يعلى من قيمة الميتافيزيقا فيقول: «مهمة الميتافيزيقا هى أن تساعدنا على تبديد تلك الظلمات المصطنعة التى يقع فيها عقلنا، وأن تساعدنا على التحرر من شروط العمل النافع من أجل استجماع ذواتنا باعتبارنا طاقه روحية محضة.

ومعنى هذا أن برجسون يريد للميتافيزيقا أن تسمو بنا فوق تلك النزعة العملية التى يتصف بها عقلنا لكى تنفذ بنا إلى نطاق الروح الذى نحن فى العادة منصرفون عنه إلى المادة.(١)

والفلسفه البرجسونيه - كما عبر عنها صاحبها- هى رد فعل ضد المذاهب اللاادريه agnosticsme التى تنادى بنسبية المعرفه، وإستحالة العلم والميتافيزيقا.

فالوجود بأسره مفتوح أمام الفكر البشرى، فنحن ندرك المادة عن طريق العلم، وتنفذ إلى ذواتنا عن طريق الحدس. والحدس وحده هو تلك التجربة الميتافيزيقية الجوهرية والمنهج الميتافيزيقى الأوحد.

فالتجربة تظهرنا على أن الوجود تغير محض وصيرورة مستمرة وحركة دائبة. وليس هناك أشياء بل أفعال، وليس من شأن الفلسفة أن تفسر التغير بجوهر ثابت، أو أن تعلل الحركه بمحرك ساكن، بل إن مهمتها تنحصر فى النفاذ إلى صميم الصيرورة الكونية، حتى تدرك عن طريق الحدس الذى هو فى جوهره إدراك للواقع من الباطن.

فالفلسفه هى- على حد تعبير -برجسون- ليست مجرد ارتداد للذهن على ذاته، وإنما هى أيضاً تعمق للصيرورة. والميتافيزيقا بهذا المعنى إن هى إلا تجربه الزمان الخالق

---

(١) راجع هنا: برجسون: نوابغ الفكر الغربى: د. زكريا ابراهيم. دار المعارف فلسفة : المنهج الحدسى: ص٣٣:٥٦.

أو الديمومة المبدعه.(١)

دور الإله فى ميتافيزيقا برجسون الكونيه:

يتلخص مذهب برجسون- كما يقول فى مقدمة كتابه «التطور الخلاق» فى رؤيه الديمومة، ومن شأن الرؤية ان تنقلنا من المجال الأنطولوجى الى المجال الصوفى حيث تحتك احتكاكاً مباشراً بالديمومة الخلاقة، وأغلب الظن أن الديمومة هنا هى الله.

يقول برجسون: «إن الله هو المركز الذى تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقه عظيمه. هذا مع ملاحظه أنى لا أقصد بهذا المركز شيئاً معنياً، بل أقصد به نبعاً متصلاً».(٢)

الله هو الديمومة، بيد أنها ديمومة قد اشتدت وتوترت وتركزت حتى استحالت إلى ابديه، إلا أنها أبديه حيه واقعية، وليست ميته مجردة.

الله هو ذلك المطلق الذى يتجلى فينا، والذى هو بمثابة موجود ماهيته سيكولوجية لارياضيه أو منطقيه.

وهكذا يمكن القول بأن ميتافيزيقا برجسون تنتهى إلى نزعة أقرب الى التصوف.

يقول برجسون: «هذا الكون ليس إلا الجانب المرئى الملموس من الحب، ومن الحاجة إلى الحب مع كل ماتستلزمه هذه العاطفة الخلاقة من ظهور كائنات حيه حيث تبلغ فيها أوجه، وظهور كائنات حية أخرى لاحصر لها وليس فى إمكانها أن تظهر من هذه العاطفة، وظهور رقعة كبيرة من المادية بدونها لايمكن أن تكون حياة».

ومعنى هذا أن سر الخلق مردود إلى الحب. حب الله فى أن يفيض*

---

(١) هنرى برجسون: التطور الخالق: ترجمة د. محمود قاسم. الفصل الثالث: العلم والفلسفه ص٢٢٣: ٢٢٩.

(٢) نفس المرجع : ص٢٨٢:٢٨٦.

* الفيض عند برجسون ليس هو الفيض عند أفلوطين: فهو عند الثانى يفضى بالضرورة إلى وجود تسلسل عن طريق تنازلى يبدأ من الواحد أو الأول وينتهى بالهيولى أو المادة. أما عن برجسون فالفيض موجه بحركه واحدة هى تحقيق السورة الحيوية فى صور أو تحقق الذات فى الموضوع.

برجسون والوجودية:

مهد برجسون للحركة الوجودية عندما أدرك أن العلاقة بين الفكر والواقع إنما تنكشف لنا عن طريق معرفتنا لطبيعة الوجود ذاته. ولما كان الوجود ديمومة وتطوراً و تغيراً وخلقاً مستمراً، فإن المعرفة ذاتها لم تعد مجرد عملية عقلية بحته تقوم بها ملكه مجردة هي العقل، بل إن المعرفة تجربة حية نختبر فيها الواقع ونعانيه، ونحتك به، بل نتماس معه.

المعرفه إذن ذات طابع وجودى، أى أنها قائمة فى مجال الوجود قبل أن تكون قائمة فى مجال المنطق.

فإذا كان لكل مذهب منطق، فإنه يمكن القول بأن منطق المذهب البرجسونى إنما ينبع من طبيعة الوجود ذاته.

وهو يكشف عن هذا الوجود ابتداء من معطيات الشعور فالوجود ليس تصور كما هو الحال عند ارسطو، والوجود ليس فكراً كما هو عند ديكارت، وإنما هو الوجود الحى الذى يتخذ من الإنسان محوراً لدراسة طبيعة ذلك الوجود.

خاتمه : نقد وتقييم

نأتى الآن الى ختام هذا البحث، وذلك بعد جولة تفصيلية تعرضنا فيها لمواقف الميتافيزيقا بين المؤيدين والمعارضين لها.

ونتساءل الآن: هل صحيح أن تقدم العلم فى عصرنا الحالى مرهون باستبعاد الميتافيزيقا؟ هل التأمل حجر عثرة فى سبيل التجريب؟ هل فيصل التفرقه بين العلم والميتافيزيقا، وبالتالى بين الكلام ذى المعنى والكلام الفارغ من المعنى- أو اللغو على حد تعبير الوضعيه المنطقية- هو قابلية هذا الكلام بالرجوع الى الخبرة الحسية؟

هذه التساؤلات نطرحها الآن ومن خلال إجابتنا عليها نستطيع أن نرد على من يهاجمون الميتافيزيقا باسم التجربة أو العلم أو التحليل، لنقول أن الميتافيزيقا باقيه وهى لاتعارض العلم أو تقف فى سبيل تقدمه، بل هى باقيه- إن جاز هذا التعبير- من أجل العلم، تسانده وتشد أزره، لأنه وحده لايكفى لحل كل المشكلات التى تواجهها البشرية.

ويمكن القول أن متابعة البحث العلمى فى ميدان بعينه ليس هو والفلسفه شيئاً واحداً، ولكن العلم أحد مصادر التفكير الفلسفى وحين نبحث بوجه عام فى معنى العلمية نخوض مشكلة فلسفية، لهذا فالعلم بمفرده لايكفى، لأن الانسان من حيث هو حيوان اجتماعى لايهتم فقط بكشف طبيعة العالم بل إن من مهامه أن يسلك فى هذا العالم ويعيش فيه، وإذا كان الجانب العلمى يعنى بالوسائل، فإننا هنا ندخل عالم الغايات، وهكذا يرتبط فى الانسان الجانب العلمى بالجانب الأخلاقى والميتافيزيقى. وقد يحيا الانسان دون علم أو دون فن، لكنه لن يستطيع أن يحيا دون فلسفة (أى دون تساؤل)

الانسان لايستطيع أن يصم أذنيه تماماً عن نداء الوجود فليس فى وسعه أن يزعم لنفسه بحق أنه يعالج مشكلاته بالعلم ويوجه حياته بالمعارف العلمية وحدها، ويستبعد من دائره تفكيره تماماً كل قلق ميتافيزيقى، ويبنى عقيدته الخاصة على مجموعة من الأسس العلمية والدعائم الوضعية.

إننا لاننكر بطبيعة الحال أننا نعيش فى عصر العلم، لكننا نرى أن هذا بعينه هو السبب فى تزايد الحاجة إلى «الفلسفة»

وإذا كان العلم لايمكن أن ينفصل عن الفلسفة، ومن ثم لا يمكن استبعاد الميتافيزيقا

أو رفضها باسم العلم، علينا الآن أن نعرض بالنقد والتقييم لهذه الآراء الرافضه للميتافيزيقا سواء باسم التجربه أو العلم أو التحليل لنبين خطأ هذه المذاهب ونرد عليها- - كما ذكرنا حالاً- بتأكيد حاجة الانسان- مابقىّ- إلى الميتافيزيقا.

أوضحنا فى الفصل الخاص برفض الميتافيزيقا أن استبعادها يأتى عن طريق:

١- أصحاب مذهب الشك قديماً وحديثاً. (المذهب السوفسطائى، ديفيد هيوم)

٢- أصحاب المذهب الوضعى (رفض الميتافيزيقا من الوجهه التاريخية (أوجست كونت).

٣- فلاسفة التحليل والوضعية المنطقية.

رفض الميتافيزيقا باسم التحليل، واعتبار الميتافيزيقا كلام خارج عن حدود المعنى المفهوم أو لغو فارغ.

وجوهر هذه الاعتراضات جميعها يتركز فى أن الميتافيزيقا بحكم طبيعتها مستحيلة، وهى إذا امكن أن تقوم لها قائمة فهى عديمة الجدوى ولاقيمة لها، وأخيراً الميتافيزيقا لاتتقدم مثل أى علم، بل كل مايمكن أن يقال بصدد مشكلاتها قد قيل بالفعل منذ زمن بعيد مضى.

أما من وجهة النظر التجريبية وأصحاب مذهب الشك التى تنادى بالنزعة النسبيه فى مجال المعرفة، وأنه لايمكن الوصول الى الحقيقة بأى حال لأن كل ماهو موجود فى حالة من التغير الدائم، مثل هذه الوجهة من النظر لايمكن أن يدافع عنها بسهولة كما يظن القائلون بها- لأن القول بها ينتهى الى الشك ليس فى قيام الميتافيزيقا فقط، ولكن فى قيام وتقدم أى علم.

أما هؤلاء الذين يعارضون الميتافيزيقا من وجهة النظر التاريخية فإنهم يذهبون إلى أنه على الرغم من أن الميتافيزيقا كانت ممكنة فى زمان معين فى التاريخ، فإن إمكانية الميتافيزيقا لم تعد قائمة وموجودة فى عصرنا الحاضر. إنهم يعتقدون بأن الميتافيزيقا مرتبطه بزمان معين فى التاريخ، وأنها الآن شئ من مخلفات الماضى، وخير من يمثل هذا الاتجاه- كما سبق أن ذكرنا- أوجست كونت- الذى استبعد الميتافيزيقا من نطاق البحث

بحجة أنها عقيمة- غير نافعة من ناحية، وأنها تمثل مرحلة سابقة على التفكير التجريبي من ناحية أخرى.

ويستبعد أوجست كونت الميتافيزيقا فى المرحلة الوضعية، بناء على تقسيمه المعروف بقانون الأطوار الثلاثة*

وإذا مانظرنا الى هذا القانون الذى وضعه كونت لتفسير تقدم الانسانيه العلمى، فإن أول مانجده فى هذا القانون هو أنه قانون أولى عقلى Apriori لايبرره التاريخ بدليل أن بعض الأقدمين قد وصلوا الى فهم الكثير من الحقائق الرياضية والفلكية فهماً وضعياً، كما أن بعض العلماء فى الطور الوضعى كانوا أهل عقيدة وأصحاب مذهب ميتافيزيقى.

فنحن نعترض على قانون أوجست كونت الذى فرضه على تطور الانسانيه لأن التسلسل بين مراحله ليس تسلسلاً منطقياً ضرورياً. فالعلوم الطبيعية قد ظهرت فى المرحلة اللاهوتيه الأولى. كما أن المرحلة الوضعية الأخيرة لم تتخلى عن اللاهوت والميتافيزيقا، ومعنى ذلك أن الانسان يعيش هذه المراحل متداخلة فى كل زمان وفى كل مكان.

جملة القول أننا إذا مااستقرأنا تاريخ الفكر البشرى لتبين لنا بوضوح خطأ هذا القانون. فالتجربه تشهد أن الأطوار الثلاثه (اللاهوتى، الميتافيزيقى، العلمى) قد توجد فى الفرد الواحد والجماعة الواحدة مقترنه بعضها ببعض. وقد يقبل الفرد تفسيرات لاهوتيه أو ميتافيزيقية لبعض المشكلات التى تواجهه مع إيمانه بالعلم الوضعى ونتائجه.

رأى كونت أن الميتافيزيقا أصبحت بقية من بقايا العهد الماضى، ولبيان خطأ هذا الرأى تقول أن الميتافيزيقا مازالت قائمة حتى يومنا هذا، وفى استطاعتنا أن نرى مجموعة ضخمة من كبار الميتافيزيقيين فى الفلسفة المعاصرة أمثال برجسون، هوسرل، هيدجر، سارتر، برادلى، هوايتهد، مما يدل على خطأ الرأى الذى ذهب إليه كونت.

إذن من وجهة النظر التاريخية نجد أن الواقع نفسه هو الذى ينقض القانون الوضعى.

(*) راجع الفصل الثانى من هذا الكتاب.

فبرجسون الذى عاش فى العصر الوضعى بعد كونت كان فيلسوفاً ميتافيزيقياً من الطراز الأول.

– أما وجهة النظر التحليلية، فالقضية الأساسية التى تقوم عليها هى أن الفلسفه كلها ماهى إلا تحليل للغة العلم.

ولكن هذه الوجهه التحليلية لاتوجه إلا ضد الميتافيزيقا بمعناها الضيق، أى بوصفها بحثاً فى الحقائق المتعاليه المفارقه. أما الميتافيزيقا بمعناها الواسع، فمن الصعب أن تتأثر بما يوجه إليها من نقد من هذه الوجهه من النظر.

نقد الوضعية المنطقيه (ر د ع) د/ زكي نجيب)

ذهب دعاة الوضعية المنطقية إلى أنه إذا أريد للفلسفة أن تتخلص نهائياً من كل ماتنطوى عليه لابد لها أن تتسلح بأسلحة التحليل المنطقى حتى يتسنى لها أن تضفى على تفكيرها خصائص المعرفة العلمية ألا وهى الوضوح والقابلية للفحص والدقة والموضوعية.

ويرى أصحاب هذا المذهب أن كل مايعدو نطاق المعرفة الوضعية ماهو إلا مجهول لاسبيل الى معرفته، لأن مجال العقل البشرى هو الوقائع والقوانين أى الظواهر وما يقوم بينها من علاقات ثابته.

هكذا ادعت الوضعية المنطقيه أنها فلسفه علمية، ورفضت –بناء على ذلك– النظر الميتافيزيقى ومناهجه من مجال البحث لأن عباراته لاتدخل فى نطاق القضايا التحليلية ولا فى مجال القضايا التركيبية، وإنما هو كلام خلو من كل معنى يمكن التثبت منه بالخبرة الحسية.

ولم تهدف الوضعية المنطقيه الى إقامة نظريات جديدة بل قنعت بتوضيح النظريات القائمة عن طريق التحليل المنطقى. إنها تنفر من الغموض والإبهام، وترى أن مايتعذر إيضاحه يجب إهماله، لأن اللغة الواضحة هى وحدها لغة العلم، ومهمة الفلسفة الأصيلة خدمة العلم، فإن أدت الفلسفة مهمتها أدركنا أن قضايا الميتافيزيقا خلو من كل معنى، وأن الشعر كلام فارغ، وأن القيمة الأخلاقية هى عبارات انفعالية تعبر عن احساسات المتكلم، وأن كثيراً من أحداث التاريخ مجرد وهم.

ويأتى استبعاد الوضعية المنطقيه للميتافيزيقا بناءً على تفرقتهم الدقيقه بين العلم

والفلسفة.

فالعلم يستوعب -فى نظرهم- جميع الموضوعات ويتناول كل المسائل ولايدع للفلسفة مجالاً للبحث ، وهم يحرمون على العقل أن يعرض لغير الموضوعات التى يمكن أن تعالج بمناهج البحث التجريبى.

ويعد كارل بوبر Karl poper *من أقوى الذين تصدوا لمناقشة الوضعية المنطقية، وخاصة رأى فتجنشتين بوصفه أول من وضع الأساس لنظرية المعنى.

يقول بوبر: «إن فتجنشتين عرض فى رسالة المنطقيه الفلسفية لموقف معاد للميتافيزيقا عندما كتب فى تصديره للكتاب أن هذا الكتاب «مشكلات فلسفيه» يبين المنهج الذى يستخدم فى صياغة هذه المشكلات، المشكلات الفلسفية تقوم على سوء فهم لمنطق اللغة ثم يحاول بعد ذلك أن يبين أن الميتافيزيقا هى ببساطه لغو فارغ بأن يرسم حداً فاصلاً فى اللغة بين ماله معنى ومايخلو من المعنى.(١)

يقول فتجنشتين فى كتابه «ابحاث فلسفية» إن معظم القضايا والاسئلة التى كتبت عن أمور فلسفيه ليست كاذبه بل هى خاليه من المعنى، فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل وكل ما يسعنا هو أن نقرر انها خالية من المعنى، وإذن فلاعجب إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست فى حقيقتها مشكلات على الاطلاق.(٢)

وعلى الرغم من إنكار فتجنشتين الصريح للميتافيزيقا، واعتباره أن قضاياها خالية من المعنى إلا أنه يتبنى كثيراً من الأفكار الميتافيزيقة وخاصة فى رسالته الأولى: «رسالة منطقية فلسفيه»(٣)

(*) استاذ الفلسفه والمنطق بجامعة لندن.

(١) أنظر فى رد كارل بوبر على فتجشتين والوضعيه المنطقيه حول موقفهم من الميتافيزيقا ووصفها بانها قضايا لامعنى لها كتاب:

K.popper: the open Sciety and its Enemies.vol2. London.1945.

(٢) ليدفج فتجنشين: د. عزمى إسلام ص٧٦.

(٣) راجع فى هذا: تصور فتجشتين للذريه المنطقية، فكرته عن الأشياء البسيطه ص١٣١ ،١٣٢، نقد فلسفة فتجنشتين لما تبناه من أفكار ميتافيزيقية رغم إنكاره للميتافيزيقا ص٣٢٥:٣٢٩ من كتاب: ليدفج فتجنشتين : د. عربى اسلام.

نقد مبدأ التحقق: verification

تستند التجريبية المنطقية فى استبعادها للميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمى إلى مبدأ التحقق. ويقول بارنز – استاذ الفلسفة بجامعة درهام– فى نقده لهذا المبدأ «أن مبدأ التحقق عند أتباع الوضعية المنطقية وهو الذى يقول إن القضية التى يمكن التحقق منها بالرجوع الى الواقع هى وحدها ذات معنى، هذه العبارة قضية تحليلية، أو أن مبدأ التحقق عندهم تحصيل حاصل Tautology، وبهذا المعنى لايصلح هذا المبدأ أن يكون مقياساً لاختبار القضايا، إذ يجوز أن تكون القضايا ذات معنى لايتيسر التثبت من صوابه بالخبرة الحسية، وبهذا ينهار أساس الوضعية المنطقيه.(١)

ويرى كارل بوبر – فيما يتعلق بهذا المبدأ– أن الوضعيين المنطقيين يقولون أن الجملة إذا لم تكن قضية تحليلية ولاتركيبية كانت خالية من المعنى، ويعقب على هذا قائلاً: إن قولهم هذا لايدخل فى أحد فرعى هذا التصنيف، فلا هو قضية تحليلية ولاتركيبية، ومن ثم يكون فارغاً من المعنى.

كيف نفرق بين العبارات التى يمكن وصفها بأنها تنتمى الى العلم الطبيعى التجريبى، وتلك التى توصف بأنها ميتافيزيقية؟ ما الفرق بين العلم والميتافيزيقا؟ هذه المشكله التى أثارها بوبر مشكلة قديمة ترجع الى ايام بيكون. والرأى الشائع فيها أن العلم يتميز بأساسه الذى يقوم على المشاهدة والمنهج الأستقرائى أما الميتافيزيقا فتتميز بالمنهج التأملى أو أنها كما قال بيكون تتناول توقعات الذهن، وهى أشبه بالفروض أو التخمينات.

وبوبر لايقبل هذا التقسيم لأن النظريات الحديثه فى الفيزياء وخاصة نظرية اينشتين، نظريات تأملية ومجردة فى أساسها، إنها نظريات تشبه ماقد استبعده بيكون على أنه توقعات للذهن. ومن جهه أخرى نجد أن كثيراً من المعتقدات الخرافيه تقوم على مشاهدات، وعلى منهج يزعم أصحابه أنه منهج استقرائى. فالمنجمون خاصة يدعون دائماً أن «التنجيم» علم يقوم على مجموعة من الشواهد الاستقرائية لاحصر لها. ومع ذلك يستبعد التنجيم من ميدان العلم الحديث رغم أستناده الى المشاهدات.(٢)

---

(1) W.H.Barnes, philosophical predicament.1950,p116-117.

(2) Karl popper: Conjectures and Refutation-London.1963.p34.

(نقلاً عن كتاب د. محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفه المعاصرين ص٢٤٥:٢٢١.

يرفض بوبر إذن أن يضع خطاً فاصلاً بين العلم والميتافيزيقا وخطأ هذا الفصل التعسفى الحاسم بينهما -فيما يرى بوبر- يتضح إذا ماتذكرنا أن اكثر النظريات العلمية تنشأ أصلاً من أساطير.

وخلاصة رأى بوبر هى أن الكشف العلمى مستحيل دون الاعتقاد فى أفكار من نوع تأملى خالص.

مما سبق نتبين أن بوبر - على عكس الوضعيه المنطقيه- يرى استبقاء الميتافيزيقا من أجل العلم لأنها تمده بالتخمينات. والفروض الخصبة التى إذا ماخضعت فيما بعد للتفنيد والاختبار اكتسبت صفة العلمية.

هكذا نجد ثمة تكامل بين الميتافيزيقا والعلم، بين التأمل والتجريب، وما من شك فى أن العقل البشرى سيواصل بحثه ولن يتوقف عن النظر والتفكير لأنها الوظيفة الطبيعية للعقل. والعقل منساق بفطرته الى البحث فيما وراء الطبيعة المحسوسة مما لا تناله التجربة الحسية. إن وراء العالم المحسوس عالماً لايخضع لمناهج التجربة كطبيعة الموجودات وحقيقتها وعللها الأولى وغاياتها البعيدة، والبحث فى هذا العالم من شأن الفلسفة أو الميتافيزيقا لأنه لايدخل فى مجال العلم ولايعالج بمناهجه.

المعرفة العلمية لاتكفى وحدها لتحقيق العلم بالكلى الذى تنشده الفلسفة، كما انها لاتكفى لحل المشاكل التى تواجهنا، بل ان العلم نفسه ليس إلا حقيقه واحدة من الحقائق التى تعالجها الفلسفة.

فإذا كان اتباع الوضعية المنطقية قد فصلوا بين العلم والفلسفة العلم وحده هو الجدير بالاعجاب والتقدير، وماعداه فهو وهم وكلام فارغ لايحمل معنى، فإننا نرد عليهم ونقول أن الخلاف بين العلم والفلسفة أساسه أن لكل منهما موضوعه ومناهجه الملائمة وهذه التفرقة لاتعنى انفصال كلى بينهما. فالتفرقه بعد هذا لاتمنع قط من قيام التعاون بين العلم والفلسفه على كشف المجهول من هذا العالم وظواهره.

أما أتباع الوضعيه المنطقيه فقد هدموا الفلسفة والميتافيزيقا واستبعدوا قضاياها من مجال البحث، وقصروا الفلسفةعلى التحليل المنطقى وتجاهلوا الدور الاجتماعى الذى تقوم به الفلسفة منذ أقدم العصور.

وضع الوضعيون المناطقه أنفسهم فى دائرة ضيقه حينما أقروا بالواقع موضوعاً وحيداً للبحث، وبالحس أداة وحيده لإدراك الواقع. وهم بهذا إنما يحجروا على العقل فيطالبون الباحثين بأن يحذروا التفكير فى مصير الانسان، وطبيعة النفس البشريه، والألوهية، وغير هذا من موضوعات، وإلا تحول هؤلاء الفلاسفه- فى نظرهم- إلى شاطحين وشعراء عدموا كل موهبة شعرية وفنانين عدموا كل موهبة موسيقية.

وما يهمنا قوله هنا أن اتجاه الوضعية المنطقيه فى رفضها للميتافيزيقا لم يبرأ من العنصر الميتافيزيقى- كما ذكرنا عند فتجنشتين وأيضاً السيمانطيقا عند كارناب (أو البحث فى دلالات الألفاظ) ماهو إلا نظرية ميتافيزيقية.

نتتهى من ذلك كله الى أن الوضعية المنطقيه لم تستطع أن تحقق رغبتها بطريقه متسقه، فقد استهدفت القضاء على الميتافيزيقا، لكن اتضح أنها احتفظت فى باطنها بكل عناصر التفكير الميتافيزيقى.

- والحق ان الوضعية المنطقية حين تفترض أن العلم هو النشاط العقلى الوحيد الذى يؤدى إلى معرفة مشروعة فعاله، فإنها فى الحقيقه إنما تحدّ المعرفة البشريه تحديداً تعسفياً ليس هنا مايبرره.

والميتافيزيقا أو الفلسفه بحاجه دائمة إلى العلم لكى تضفى عليه روحاً أخلاقيه ونزعة إنسانيه. فإذا ما أصر دعاة الوضعية المنطقية على إلغاء الميتافيزيقا والأخلاق، كان علينا أن نرد عليهم ونبين لهم أن الحكمه النظرية لاتنفصل عن الحكمة العملية.

ونحن نعيش فى عصر وضعى يستأثر فيه الواقع التجريبى والاجتماعى بانتباه الغالبية العظمى من الناس، فليس بدعاً أن تشتد الحاجة إلى الإيمان الميتافيزيقى والأخلاقى فى مثل هذا الجو المادى الخانق.

وحينما تؤكد الفلسفة لإنسان القرن العشرين أن هناك معرفة وجدانيه ومعرفه قوامها الاحساس بالقيمة والشعور بالتعاطف والمحبة، فإنها لاتدعوه عندئذ إلى التخلى عن عقله، بل هى تهيب به أن يقف على حدود المعرفة العقليه وأن يوسع من دائرة المعرفة حتى يجعلها خبرة شاملة تستوعب الحقيقه كلها فيما قال برجسون. وليس أيسر على الانسان أن يؤله العقل وينادى بكفاية العلم، ويستبعد كل أحكام القيمة، ولكنه عندئذ إنما يقضى على ثراء التجربة البشريه ويضيق من دائرة المعرفة الإنسانية، ويتناسى أن كل وعى فلسفى إنما يبدأ

دائماً بوصفه شعوراً بالتعالى ونزوعاً نحو القيمة.

ردد دعاة الوضعية المنطقيه فى ثورتهم وهجومهم على الميتافيزيقا أن الفلسفة تهدم عملها باستمرار، وكل فيلسوف يناقض الآخر. ورد كروتشه على هذا الاعتراض بقوله: «إن المرء يبنى منزله ثم يهدمه ثم يعيد بناءه، وإننا إذ نتحدث عن هذه البيوت التى تبنى ثم تهدم ثم تبنى من جديد، وعن هؤلاء المهندسين الذين يناقض بعضهم بعضاً، لانستطيع أن نستنتج من ذلك أن من العبث أن نبنى بيوتاً.

فالواقع أن ثمة حاجه مستمرة الى إعادة البناء أو إعادة التفسير لأننا نلاحظ باستمرار أن ثمه وقائع جديدة. فلن نقوم فلسفة نهائيه، بل هناك فقط تلاقى أو تواصل بين المفكرين.

الفلسفة ليس من طبيعتها أن تكون خاضعة للعلم فى عصر العلم أو للدين فى عصر الدين، وإنما هى فى كل زمان ومكان تاكيداً لشعور الفكر البشرى بتعاليه على الطبيعة ونزوعه نحو القيمه.

من كل هذا نتبين ضرورة الميتافيزيقا وحاجتنا اليها. فالواقع أننا نشعر بحاجتنا الى الميتافيزيقا كلما شعرنا بنقص العلم بالظواهر الطبيعية وعدم قدرته على سد حاجة الرغبات الانسانية، أو كلما شعرنا بالقلق وعدم الاطمئنان على حياتنا الاجتماعية أو علاقاتنا السياسية.

وفى الإنسان رغبه طبيعية- كما قال كانط- تحمل على التفكير فى طبيعة الوجود، فعجز العقل البشرى عن معرفة سر الوجود يجعله دائماً يتطلع الى هذه الحقيقه الغائبه المثالية فى مقابل صورة هذا العالم الناقص الذى نعيش فيه.

وعلى هذا، فالدعوة الى استبعاد الميتافيزيقا دعوة مقضى عليها بالإخفاق، لأن الإنسان - فى جوهره- واقعة ميتافيزيقة - إن جاز هذا التعبير- الإنسان ميتافيزيقى -كما قال شوبنهور- بمعنى أنه صاحب أفكار ذات بناء يختلف عن بناء الواقع، والميتافيزيقا تفترض هذا الاختلاف أو الفرق الوجودى بين الواقع والفكر، بين الموجود والوجود كما رأى هيدجر أو بين الظاهر والخفى- كما قال برادلى أو بين الطبيعة وماوراءها.

بهذا لايمكن أن يكون المرء عدواً للميتافيزيقا إن لم يكن فى الوقت نفسه عدواً

للإنسان نفسه. ١

لابد لكل فيلسوف أن يعود إلى الوجود- فيما قال هيدجر أو بالأحرى يعود إلى الذات، فإن ماتكشف عنه الميتافيزيقا إنما هو الانسان فى علاقته بالوجود، والإنسان هو الكلمة النهائية للميتافيزيقا، وحينما نستبعد الميتافيزيقا، فإننا نستبعد من الانسان ماهيته وقدرته على خلق ذاتيه وحريته.

ظن الوضعيون فى القرن الماضى أن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم سوف يؤدى الى القضاء نهائياً على الفلسفة أو الميتافيزيقا والاكتفاء بالعلم، فجاء القرن العشرين بالكثير من التيارات الفلسفية الجديدة ليؤكد زيادة حاجة العقل البشرى الى الفلسفة بدليل وفرة الانتاج الفلسفى المعاصر وتعدد التيارات الفكرية ذات الطابع الميتافيزيقى، حتى لقد صح ما قاله كانط من أن سأم العقل البشرى من استنشاق هواء غير نقى لن يدفعه يوماً الى الامتناع كليه عن التنفس.

ومعنى هذا أن التفلسف أمر طبيعى لكل إنسان ناطق، بل ما أصدق قول أرسطو حين قال: « فلنتفلسف إذا اقتضى الأمر أن نتفلسف، فإذا لم يقتضى الأمر التفلسف، وجب التفلسف لنثبت أن التفلسف لاضرورة له».

ومعنى هذا أن الذى ينكر الميتافيزيا يتفلسف ميتافيزيقياً.

أهم المراجع

أولاً: المراجع الأجنبيه:

1) Ayer, A.J: Language, truth and Logic. 2edition. Gollanez. London 1948.

2) Ayer, A.J: Logical Positivism.

U.S.A. The free press. 3rd. Printing 1960.

3) Ayer, A.J: The problem of Knowledge New, York 1956.

4) Ayer, A.J: The Revolution in Philosophy London. Macmillan. 3rd edition 1957.

5) Burnent: Breek Plilosophy: From Thales to plato. London. 1943.

6) Bradley. F.H: Appearance and Reality. London. Oxford. 1925.

7) Charles. A.Baylis: Metaphysics: The Macmilan Company. New York. London. 1965.

8) Collingwood, R.G: An Essay on Metaphysics. oxford. at the clarendon press 1962.

9) D.A Drennen: Amodern introduction to Metaphysics. Reading from classical to contmporary sources. 1962. (united state of America).

10) D. Hume: An Enquiry Concerning Human understanding.London, Newyork.1925.

11) Gotshalk. D.W. Metaphysics in modern times. New york. 1940.

12) Great Books: N. 57. (Metaphysics.)

13) Herbert spencer: First principles. London 1945.

14) Hoffding Horold: A history of Modern Ph.

15) Honderich Antony flew: Hume's philosophy of belief: London. New york. 1945.

16) H. Bergson: La pensée et la mouvant paris, Alcan. 1934.

17) K. popper: the open society and its Enemies vol 2. London. 1945.

18) Orman Kemp smith: Kant; Critique of pure Reason. Macmillan. 1963.

19) P.A. Schilpp: The philosophy of G.E.Moore. Evanston. N.Y. 1942.

20) Richard De George: classical and contemporary Metaphysics. New York. 1962.

21) R. Carnap: Science and Metaphysics. London 1934.

22) R. Carnap: The Elimantation of Metaphysics in logical positivism by Ayer. A.J).

23) Russell,B: The problems of philosophy Galaxy Books. New york. Oxford.unv.press 1959.
24) Russel, B: History of western philosophy. London 1948.
25) Russell, B: An inquiry into Meaning and truth. London. 1940.
26) William James: psyehology. New york 1920.
27) William. R. Carter: The Elements of Metaphysics. New york. 1990.
28) Whiteley, C.H.introduction of Metaphysics. London. 1950.
29) W.H.Barnes: philosophical predicament 1950.
30) Wisdom. John: Metaphysics and verification. Mind. 1937.

المراجع العربية:

١) د.أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط القاهرة.١٩٥٤.

٢) الفارابى: الجمع بين رأى الحكيمين. بيروت ١٩٦٠

٣) د. إمام عبد الفتاح: توماس هوبز: فيلسوف العقلانية دار الثقافة. ١٩٨٥

٤) د.إمام عبد الفتاح: كيركجورد: رائد الوجودية.جـ ١، حـ ٢. دار الثقافة. ١٩٨٦ :

٥) د.إمام عبد الفتاح:الميتافيزيقيا. دار الثقافة. القاهرة ١٩٨٦

٦) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان دار النهضة العربية ١٩٧٧

٧) د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: ط ٧ . دار النهضه العربية ١٩٧٩

٨) د. توفيق الطويل: قصة الصراع بين الفلسفةوالدين.ط٣ ١٩٧٩

٩) د. حسن حنفى: نماذج من الفلسفة المسيحية (بدون تاريخ).

١٠) د. راوية عبد المنعم عباس: مالبرانش والفلسفة الآلهيه. دار المعرفة الجامعية.

١١) زكريا إبراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة. جـ ١ مكتبة مصر. ١٩٦٨

١٢) د. زكريا إبراهيم: كانط أو الفلسفة النقدية. مكتبةمصر ١٩٦٣

١٣) د.زكريا إبراهيم: هيجل: المثالية المطلقة.مكتبةمصر ١٩٧٠

١٤) د.زكرزيا إبراهيم: المنهج الجدلى عند هيجل: مجلة العربى عدد ٧٢ – ١٩٦٥

١٥) د.زكريا إبراهيم: برجسون: نوابغ الفكر الغربى. دار المعارف ط٢. ١٩٦٧

١٦) د. ذكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة: مكتبة مصر. ط٣ . ١٩٦٧)

١٧) د.زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقيا. دار الشروق. ١٩٨٣

١٨) د. زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية. مكتبة الأنجلو ١٩٥٨

١٩) د. زكى نجيب محمود: ديفيد هيوم. نوابغ الفكر الغربى. دار المعارف.

٢٠) د.عبد الرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية. دار الثقافة بيروت. ١٩٧٣

٢١) د.عبد الرحمن بدوى: ربيع الفكر اليونانى: مكتبة النهضة العربية. القاهرة

١٩٥٦ .

٢٢) عبد المنعم مجاهد: هيدجر (راعى الوجود) دار الثقافة.١٩٨٣

٢٣) د.عثمان أمين: محاولات فلسفية. مكتبة الأنجلو ١٩٦٧

٢٤) د.عثمان أمين: ديكارت: مكتبة النهضة ١٩٥٣

٢٥) د. عزمى إسلام: ليدفج فتجنشتين. دار المعارف بدون تاريخ)

٢٦) د. عزمى إسلام: محاضرات فى الميتافيزيقيا. ١٩٧٦

٢٧) د.فيصل بدير عون: الفلسفة الإسلامية فى المشرق. مكتبة الحرية. ١٩٨٢

٢٨) د. فاتن عبد العظيم: الفلسفة قبل سقراط. ط١ - ١٩٨٤

٢٩) د.محمد عبد الهادى أبو ريدة: رسائل الكندى الفلسفية. ط١ دار الفكر العربى. ١٩٥٠

٣٠) د. محمد فتحى الشنيطى: فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد. مكتبة القاهرة الحديثة. ط١. القاهرة. ١٩٥٦

٣١) د. محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الفلسفة الحديثة جـ٢ دار المعرفة الجامعية. ط. ١٩٦٩

٣٢) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الحديثة: رؤيه جديدة مكتبة الحرية. ١٩٧٩

٣٤) د. نازلى اسماعيل حسين: الفكر الفلسفى: المكتبة القوميه ١٩٨٢

٣٥) د. نازلى اسماعيل حسين: الفلسفة الألمانيه: نظرية للعلم. المكتبة القومية ١٩٨٣.

٣٦) ولتر ستيس: فلسفة هيجل: المجلد الثانى فلسفة الروح. دار التنوير. بيروت ١٩٨٢

٣٧) د. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة ط٦ دار النهضة العربية. ١٩٧٠

٣٨) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. ط٥. القاهرة١٩٧٠.

٣٩) يوسف كرم: الطبيعة وما بعد الطبيعة. دار المعارف ١٩٦٦

ب) ترجمات عربية لمراجع أجنبية:

١) اتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط عرض وتعليق د. إمام عبد الفتاح. ط١. ١٩٧٤

٢ – بول جانيه، جبريل مسياى (مشكلات ما بعد الطبيعة.) ترجمه. د. يحيى هويدى. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦١

٣ – برجسون (هنرى) : التطور الخالق. ترجمة. د. محمود قاسم مكتبة مصر. ١٩٧٧

٤ – برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة. د. زكى نجيب محمود. ط٢. القاهرة. ١٩٥٧

٥ – برتراندرسل: حكمة الغرب: الفلسفة الحديثة والمعاصرة ج٢. ترجمة فؤاد زكريا. الكويت ١٩٨٣

٦– جان فال: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر: ترجمة فؤاد كامل. مراجعة د. فؤاد زكريا. دار الثقافة بالقاهرة. بدون تاريخ.

٧ – جرين مارجورى: هيدجر: ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. المؤسسة العربية للدراسات والنشر.بيروت ١٩٧٣.

٨ – جون ماكورى: الوجودية: ترجمة. د. إمام عبد الفتاح، مراجعة د.فؤاد زكريا. دار الثقافة. ١٩٨٦

٩ – دى بور (ت.ج) :تاريخ الفلسفة فى الاسلام. ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. القاهرة ١٩٥٧

١٠– ديكارت: مبادىء الفلسفة: ترجمة د. عثمان أمين القاهرة. ١٩٧٥

١١– ديكارت: تأملات فى الفلسفة الأولى. ترجمة د. عثمان أمين مكتبة النهضة العربية ١٩٦٥

١٢– الموسوعة الفلسفية المختصرة: ترجمة فؤاد كامل.

مراجعة د. زكى نجيب محمود. مكتبة الانجلو.

١٣- كانط: تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوى،١٩٦٥.

١٤- ليبنتز (جوتفريد): المونادولوجيا- ترجمة د. عبد الغفار مكاوى دار الثقافة،١٩٧٤.

١٥- هيجل: موسوعة العلوم الفلسفيه ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح. القاهرة،١٩٨٥.

١٦- هيجل: أصول فلسفة الحق : ترجمة د. إمام عبد الفتاح دار التنوير،١٩٨٣.

١٧- هيدجر (مارتن): العودة الى أساس الميتافيزيقا ترجمة د. محمود رجب. دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٤.

١٨- هيدجر (مارتن) : ما الفلسفة. ترجمة محمود رجب، فؤاد كامل. دار الثقافة ١٩٧٤.